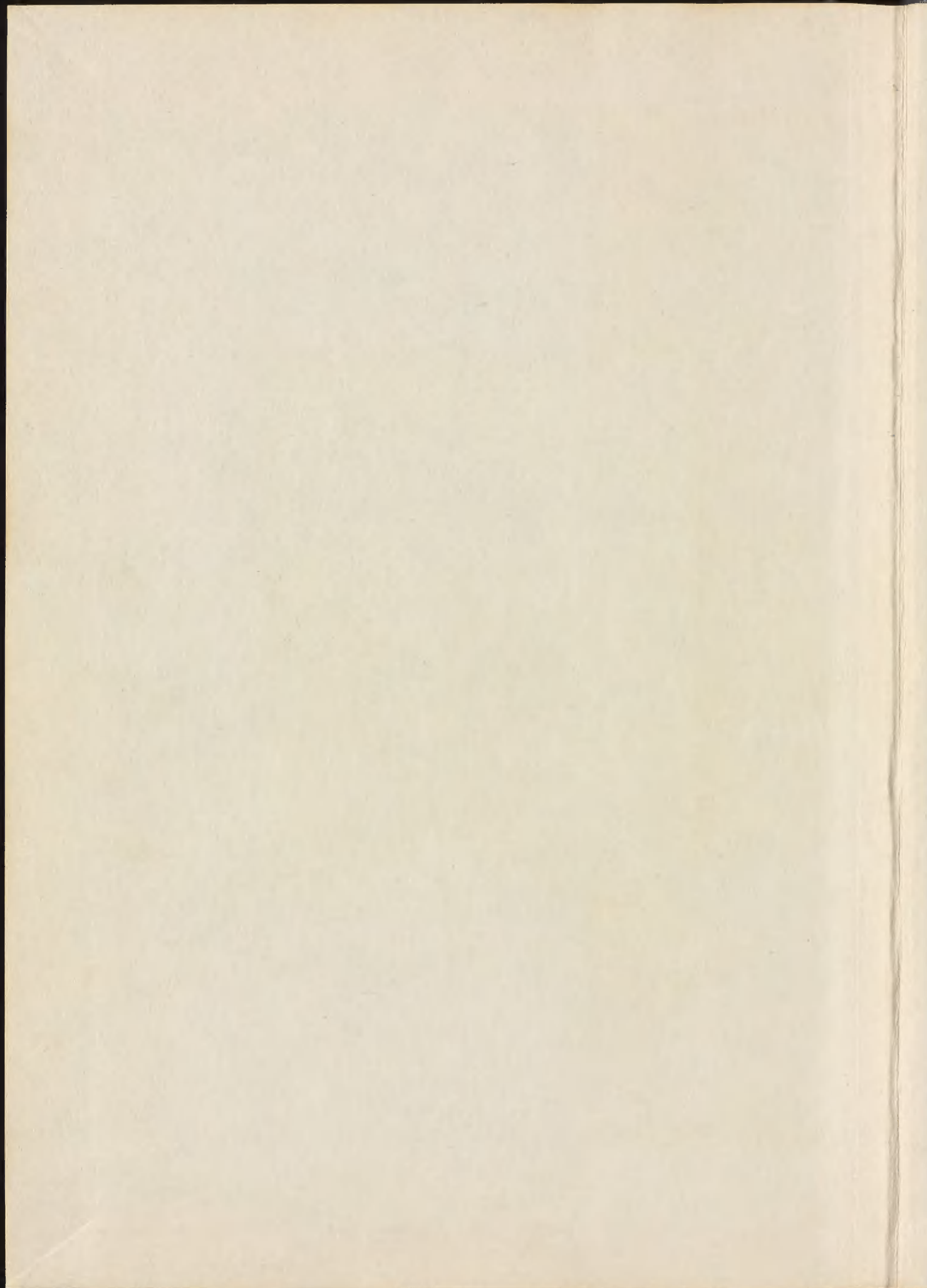
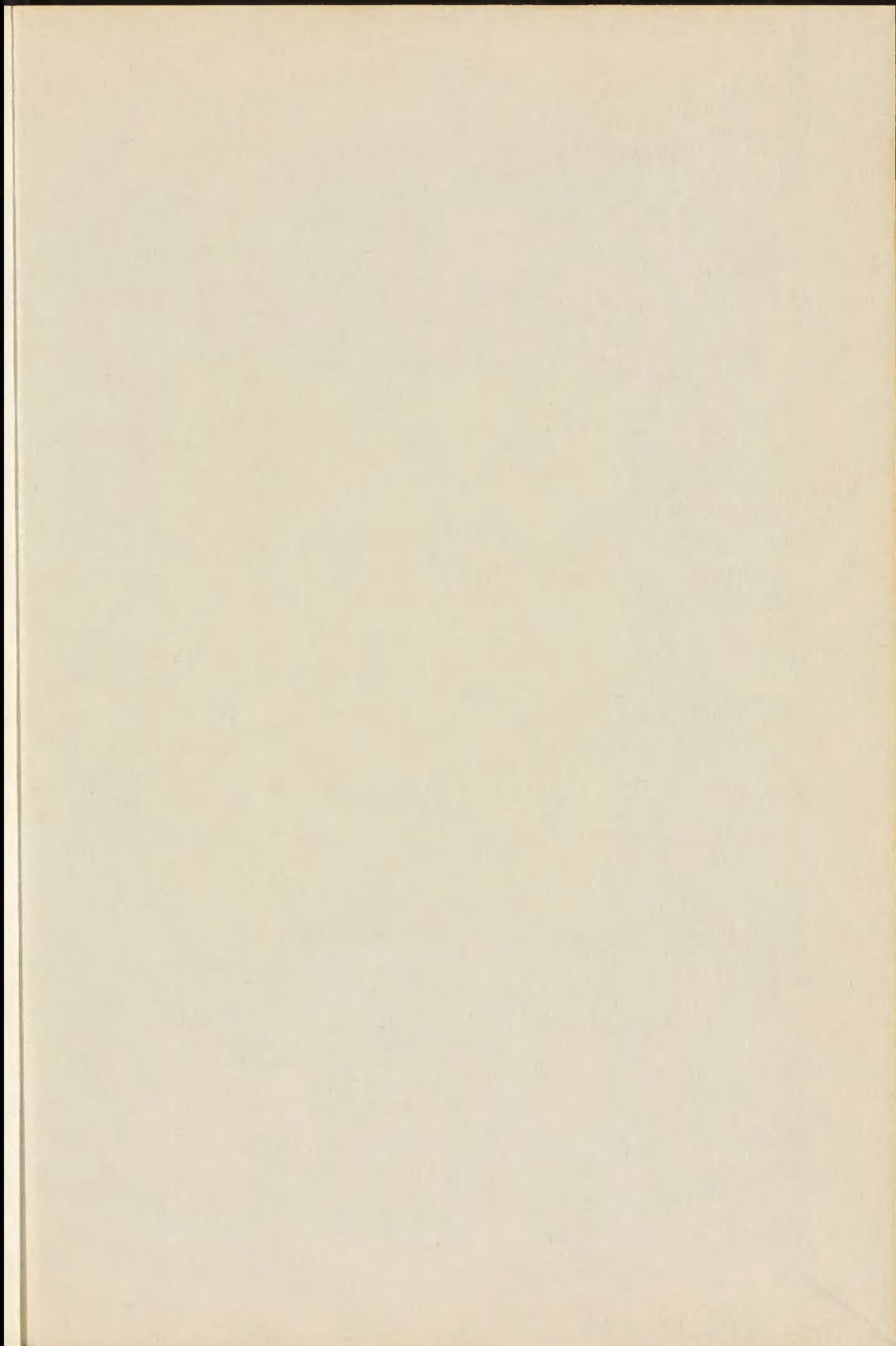


THE LIBRARIES  
COLUMBIA UNIVERSITY

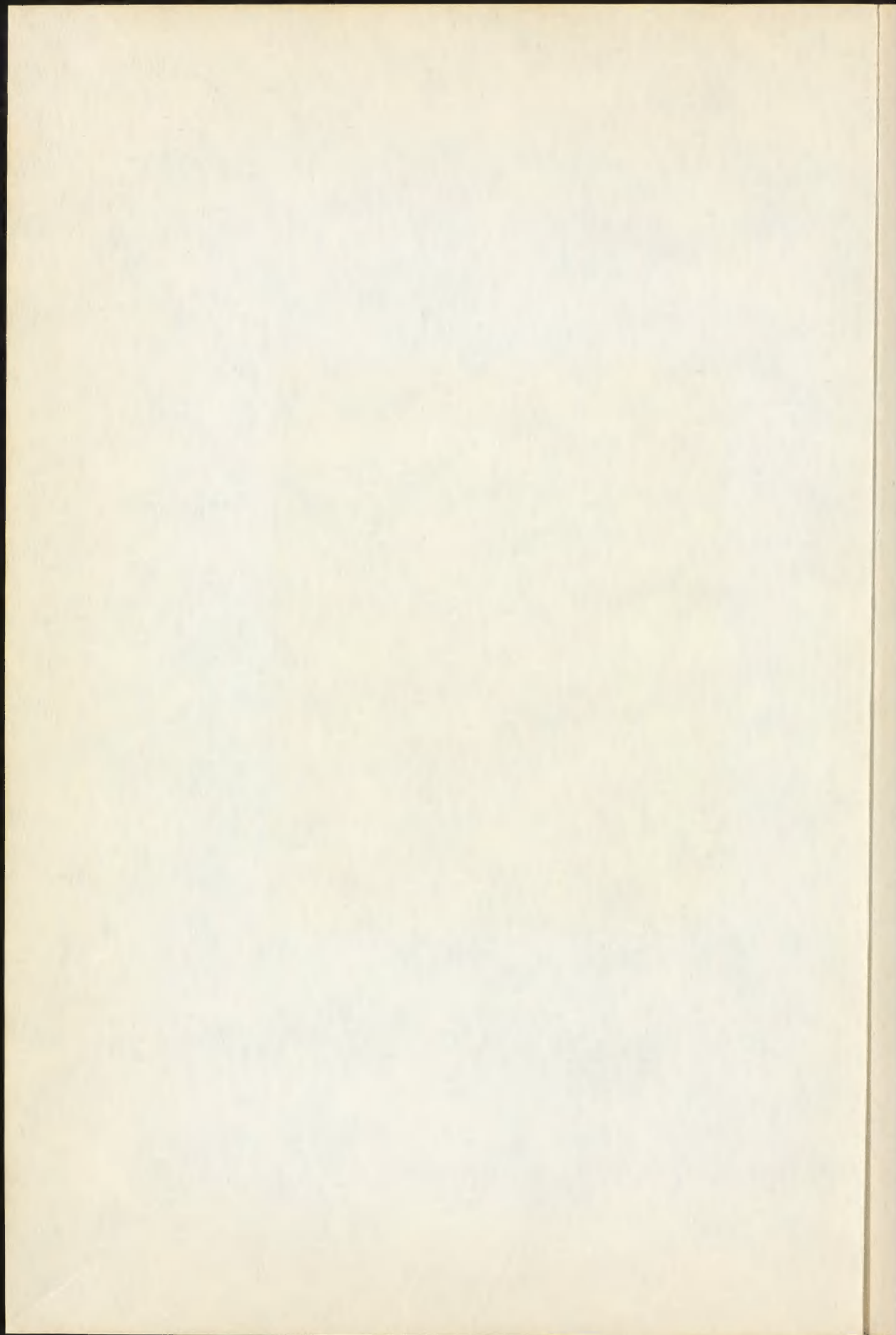


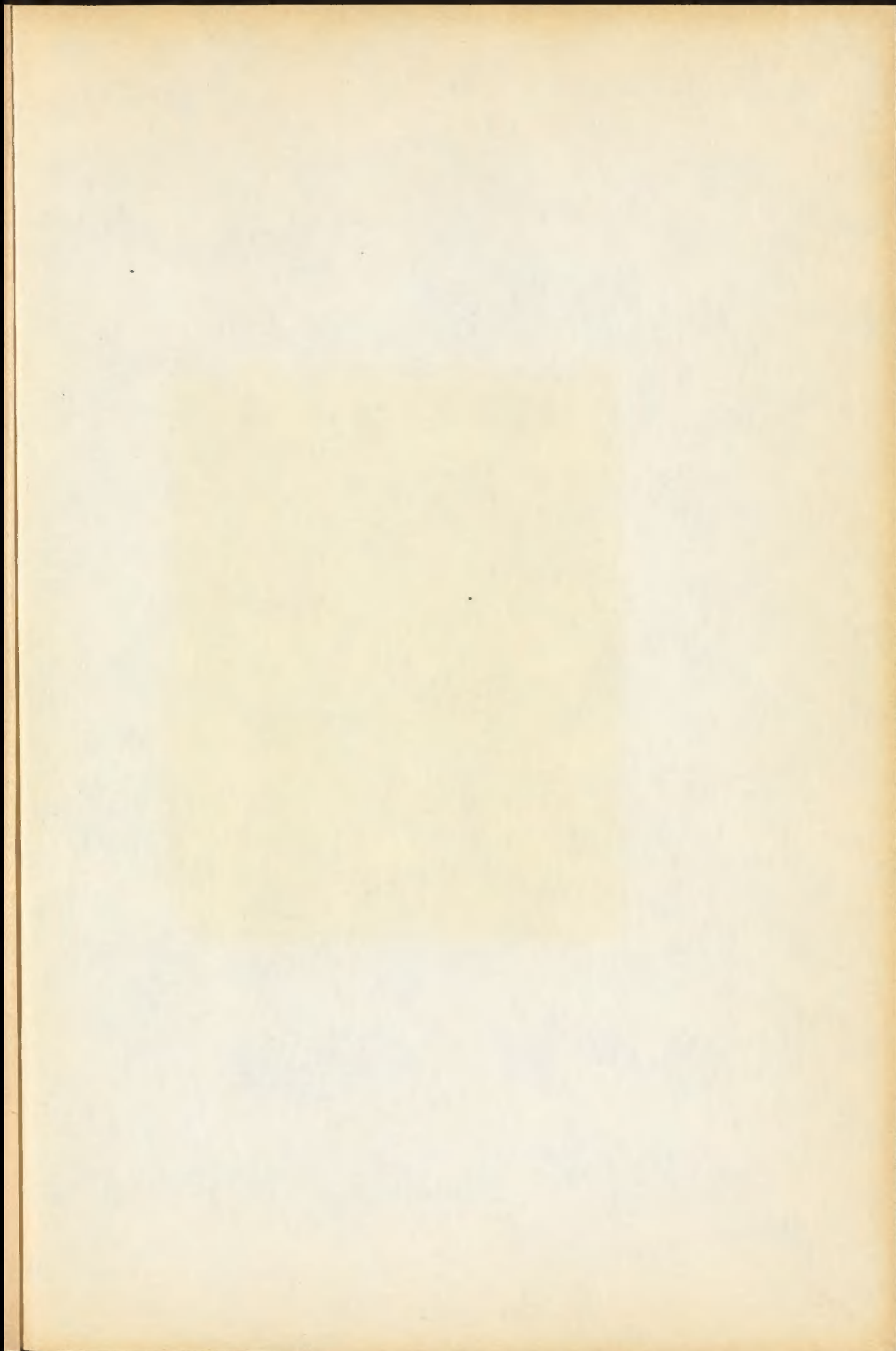
GENERAL LIBRARY











# هُوَ أَفْقَرُ صَحِيحِ الْمُنْقُولِ

لصريح المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله !

---

بتحقيق

محمد حامد الفقي  
رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية

و محمد محي الدين عبد الحميد  
أستاذ في كلية أصول الدين

---

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

---

مطبعة السنة المحمدية

١٩٥٠ - ١٣٦٩ م



BP  
160  
I 25

24

~~BP  
160  
I 25~~

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فصل

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذي به تنقطع الفلاسفة  
الدهرية ، ويتبين به مطابقة العقل للشرع .

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع ؛ لكن الذين يخالفون  
دلالتهم يدعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها ،  
فأصل الدلالة متفق عليه ، فنقول :

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به ، كالاستواء  
إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والطي ، والإتيان ، والنجى ،  
والنزول ، ونحو ذلك . بل والخلق ، والإحياء ، والإماتة ؛ فإن الله تعالى وصف  
نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء ، وبالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدى  
مستلزم للفعل اللازم ، فإن الفعل لا بد له من فاعل ، سواء كان متعدياً إلى مفعول  
أو لم يكن . والفاعل لا بد له من فعل ، سواء كان فعلاً مقتصرًا عليه أو متعدياً  
إلى غيره . والفعل المتعدى إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لا بد من  
الفاعل . وهذا معلوم سمعاً وعقلاً .

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، بل وغيرها من  
اللغات ، متفقون على أن الإنسان إذا قال « قام فلان وقعد » أو قال « أكل فلان  
الطعام وشرب الشراب » فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدى إلى المفعول به  
ما في الفعل اللازم وزيادة ، إذ كلمتا الجملتين فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ،  
والثانية امتازت بزيادة المفعول ، فكما أنه في الفعل اللازم مفعلاً وفاعلاً ففي  
الجملة المتعدية مفعلاً أيضاً وفاعلاً وزيادة مفعول به .



ولو قال قائل : الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل ، [ كما في الجملة الأولى بل الفعل الذي هو « أكل » و « شرب » ينصب المفعول من غير تعلق بالفاعل ] أولاً ، لكان كلامه معلوم الفساد ، بل يقال : هذا الفعل تعلق بالفاعل أولاً ، كتعلق « قام وقعد » ثم تعدى إلى المفعول ، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدى ، وهذا واضح لا يتنازع فيه أثنان من أهل اللسان .

فقوله تعالى ( ٥٧ : ٤ ) هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ( تضمن فعلين : أولهما متعد إلى المفعول به ، والثاني مقتصر لا يتعدى ، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى « ثم استوى » - فعلاً متعلقاً بالفاعل ، فقوله « خلق » كذلك بلا نزاع بين أهل العربية .

ولو قال قائل « خلق » لم يتعلق بالفاعل ، بل نصب المفعول به ابتداءً ، كان جاهلاً ، بل في « خلق » ضمير يعود إلى الفاعل كما في « استوى » .

وأما من جهة العقل : فَمَنْ جَوَزَ أَنْ يَقُومَ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلْ لَازِمٌ لَهُ ، كالجيء والاستواء ، ونحو ذلك ؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالخلق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء ، كما أن من جَوَزَ أَنْ يَقُومَ بِهِ صِفَةٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْغَيْرِ كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضر بين دون الآخر ، بل قد ثبتت الأفعال المتعدية القائمة به كالخلق مَنْ يُنَازِعُ فِي الْأَفْعَالِ اللَّازِمَةِ ، كالجيء والإتيان . وأما العكس فما علمت به قائلًا .

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من الخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء ، فعال لما يشاء . وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة ، وهو قول طوائف كثيرة



من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة .

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع ، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نفاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل قد دل على نفيها ، ويقدمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جاءت به الكتب والسنة ، والعقل عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع ؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمتنع معه القول بحدوث شيء من الحوادث ، لا العالم ولا غيره ، والحوادث مشهودة ، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع في ذلك ، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن النقائص ، وكل كمال وُصف به المخلوق من غير استلزامه لنقص فخالق أحق به ، وكل نقص نزه عنه المخلوق فخالق أحق بأن ينزه عنه ، والفعل صفة كمال لا صفة نقص ، كالكلام والقدرة ، وعدم الفعل صفة نقص ، كعدم الكلام وعدم القدرة ، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع ، وهو المطلوب .

وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين ، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن الأشعري وغيرها ، وأما الحارث الحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب ، ولهذا أمر أحمد بهجره . وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ، ثم قيل عن الحارث : إنه رجع عن قوله .

وقد ذكر الحارث في كتاب فهم القرآن عن أهل السنة في هذه المسألة قولين ، ورجح قول ابن كلاب ، وذكر ذلك في قول الله تعالى ( ٩ : ١٠٥ )  
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وأمثال ذلك ، وأئمة السنة

والحديث على إثبات النوعين ، وهو الذى ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم ، كحرب  
الكرمانى وعثمان بن سعيد الدارمى وغيرهما ، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة ،  
وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب  
الكرمانى أنه قول من لقيه من أئمة السنة ، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه  
وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور . وقال عثمان بن سعيد وغيره :  
إن الحركة من لوازم الحياة ، فكل حى متحرك ، وجعلوا نفى هذا من أقوال  
الجهمية نفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم .

وطائفة أخرى من السلف كنعيم بن حماد الخزاعى والبخارى صاحب الصحيح  
وأبى بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبى عمر بن عبد البر وأمثاله : يثبتون المعنى الذى يثبتته  
هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، لكن يمتنعون عن إطلاق لفظ الحركة  
لكونه غير مأثور .

وأصحاب أحمد منهم مَنْ يوافق هؤلاء ، كأبى بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن  
بطة وأمثالهما ، ومنهم من يوافق الأولين ، كأبى عبد الله بن حامد وأمثاله ، ومنهم  
طائفة ثالثة - كالتميميين وابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم - يوافقون النفاة من  
أصحاب ابن كلاب وأمثالهم .

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخارى وأبى زرعة  
وأبى حاتم ومحمد بن يحيى الذهلى وغيرهم من العلماء الذين أدرکهم الإمام محمد بن  
إسحاق بن خزيمة ؛ كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمة : من أن الله تعالى لم يزل  
متكلما إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . وكان له أصحاب كأبى  
على الثقفى وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب ، فقام بعض المعتزلة وأتى إلى ابن خزيمة  
سر قول هؤلاء ، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ، ولا  
تعلق ذلك بمشيئته ، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم فى ذلك نزاع ، حتى  
أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولادة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له ، وصار

الفساس حز بين ، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه ، ومن وافق ابن كلاب معه ، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حز بين ، فالحاكم أبو عبد الله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري ويحيى بن عمار السجستاني وأبو عبد الله ابن منّده وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام الأنصاري وسعيد بن علي الزنجاني وغيرهم معه ، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب .

وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة «حلول الحوادث» وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاد والحوادث والحدود، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال ، ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش ، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارات الجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب ، فإنهم إذا قالوا «إن الله منزّه عن الأعراض» لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر، لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزّه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبنى آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريب أن الله منزّه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا «إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات» أو هموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره الخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم: أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمداً لم يُعْرَج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه شيء ، ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره ، ونحو ذلك من معاني الجهمية .

وإذا قالوا «إنه ليس بجسم» أو هموا الناس أنه ليس من جنس الخلوقات ، ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى



ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ، ولا هو مبين للخلق ، وأمثال ذلك .  
وإذا قالوا « لا تحله الحوادث » أو هموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا  
للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم  
وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري  
يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر  
على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء ، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند  
خلقها فعل أصلا ، بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق  
ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ، ونحو ذلك .

وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في إثبات الصفات ، وكان  
ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق  
للمخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : إن العلو  
على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواءه على العرش فهو من الصفات  
السمعية الخبرية التي لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع  
تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء  
على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف  
أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ،  
وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع  
فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون .

فصار هؤلاء يسلكون ماسلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون :  
إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وإنما يعتمد في ذلك  
عندهم على عقلهم ، ثم ما لم يثبت به إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين ، بإعراض قلوبهم  
عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل

والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون « إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات » ولا يقولون « الأدلة السمعية لا تفيد اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم ، وذلك لأن الأشعرى صرح بأن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الأعراض ، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل ، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول : إن هذا الدليل دليل الأعراض صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ، ولا حاجة إليه ، فهؤلاء يقولون : إن دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟ .

وهذه الطريقة هي التي سلكها مَنْ وافق المعتزلة في ذلك كصاحب الإرشاد وأتباعه ، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة ، تارة يصرحون بأننا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات ؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : إنما لم يدل لأننا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون في الأخبار

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة : أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، حتى يقولون : إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشغولين بالجهاد ، ولهم من جنس هذا الكلام الذي يوافقون به الرافضة ونحوهم

من أهل البدع ويخالفون به الكتاب والسنة والإجماع مما ليس هذا موضع بسطه ، وإنما نبهنا على أصول دينهم وحقائق أقوالهم وغايتهم ، وأنهم يدعون في أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة والمعقول والكلام . وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد ؛ فهم من جنس الرافضة لا عقل صريح ولا نقل صحيح . بل منتهاهم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات . وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئاً من الكتاب والسنة ، حتى في المسائل العملية والقضايا الفقهية .

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة ؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل ، فيجعلون التكذيب بالقدّر من أصولهم العقلية ، وكذلك نفى الصفات . وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول ، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية ؛ فالعقليات التي يعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية . بخلاف المعتزلة فإنهم طوّّلوا المقدمات وجعلوها نظرية ، فهم خير من المعتزلة في أصول الدين من وجوه كثيرة ، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه .

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها ، كالأبانة والموجز والمقالات وغيرها . وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ومن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه . وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التيمي وأمثالها يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة . ويذكرون ما ذكره



من تنافض المعتزلة . وكان بين التميميين وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانا في أجوبته في المسائل « محمد بن الطيب الحنبلي » ويكتب أيضا « الأشعري » ولهذا توجد أقوال التميميين مقارنة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب ، وعلى العقيدة التي صنفها أبو الفضل التيمي اعتمد أبو بكر البيهقي في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته ، وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأبي عبد الله بن حامد وأمثالهم ، فإنهم يخالفون لأصل قول السكلاوية .

والأشعري وأئمة أصحابه ، كأبي الحسن الطبري وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي والقاضي أبي بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالأستواء والوجه واليد ، وإبطال تأويلها ، ليس له في ذلك قولان ، أصلا ، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا ، بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان . وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني ، فإنه نفي الصفات الخبرية ، وله في تأويلها قولان ، ففي الإرشاد أولها ، ثم إنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك ، وحرّم التأويل ، وبين إجماع السلف على تحريم التأويل . واستدل بذلك على أن التأويل محرم ، ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية ، ولم ينفى في التأويل قولان . وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها ، يردون على من ينفيها أو يقف فيها ، فضلا عن يتأولها .

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم ، ونسبهم إلى البدعة . وبقايا بعض الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة

من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب الشافى عن أصحاب أحمد فى معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل : أحدهما : أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته . والثانى : أنه لم يزل متكلماً إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين ، ومن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - القاضى أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبى الحسن بن الزاغوني وأمثالهم . وإن كان فى كلام القاضى ما يوافق هذا تارة وهذا تارة ، ومن كان يخالفهم فى ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصارى وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم .

والتزاع فى هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعى وبين أصحاب أبى حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا ، فداود بن على صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم على المبالغة فى إنكار ذلك ، وكذلك أهل الكلام ، فالهشامية والسكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفي ذلك . وقد ذكر الأشعري فى المقالات عن أبى معاذ التومنى<sup>(١)</sup> وزهير الأبرى وغيرها

(١) التومنى : نسبة إلى تومن - بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم - قال أبو سعد السمعانى : أظنها من قرى مصر - وهو رأس الطائفة المعروفة بالتومنية ، وهم فرقة من المرجئة تزعم أن الإيمان ما عصم من الكفر ، وهو اسم لحصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً ، وتلك الحصال التى يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان ، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان وكل كبيرة لم تجتمع المسلمون على أنها كفر يقال لصاحبها فسق ، ولا يقال له فاسق على الإطلاق . اه معجم البلدان والفرق بين الفرق صفحة ١٣٤ ، وانظر مذهب أبى معاذ التومنى فى مقالات : الإسلاميين الأشعري ( ٢ / ٢٠٤ بتحقيقنا ) .

إثبات ذلك ، وكذلك المتفلسفة ، فحكوا عن أساطينهم - الذين كانوا قبل  
أرسطو - أنهم كانوا يثبتون ذلك . وهو قول أبي البركات صاحب « المعبر »  
وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه - كالفارابي وابن سينا - فينفون  
ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع  
الطوائف وإن أنكروه . وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير يوجد في  
كتب التفسير والأصول .

قال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمر سمعت غير واحد من المفسرين  
يقول : « الرحمن على العرش استوى : أى ارتفع » .

وقال البخارى في صحيحه : قال أبو العالية استوى إلى السماء ارتفع . قال :  
وقال مجاهد : استوى علا على العرش .

وقال الحسين بن مسعود البغوى في تفسيره المشهور : وقال ابن عباس وأكثر  
مفسرى السلف « استوى إلى السماء ارتفع إلى السماء » وكذلك قال الخليل بن أحمد  
وروى البيهقى في كتاب الصفات قال : قال الفراء « ثم استوى أى صعد »  
قاله ابن عباس ، وهو كقولك للرجل : كان قاعدا فاستوى قائما » .

وروى الشافعى في مسنده عن أنس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه  
وسلم قال عن يوم الجمعة « هو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش » .

والتفسير المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين مثل  
تفسير محمد بن جرير الطبرى ، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم ، وتفسير  
عبد الرحمن بن أبى حاتم ، وتفسير ابن المنذر ، وتفسير أبى بكر عبد العزيز ،  
وتفسير أبى الشيخ الأصبهاني ، وتفسير أبى بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من  
التفسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وبقي بن مخلد وغيرهم .  
ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد [ وتفسير سنيد ] وتفسير عبد الرزاق ، وتفسير

وكيف بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها آثار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين .

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائله المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما ، وذكر معها من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر ، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة الموطأ ونحوه من المصنفات ، قال في آخره في الجامع : « باب القول في المذهب » هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها ، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها ؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع ، خارج من الجماعة ، زائغ عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسناهم وأخذنا عنهم العلم ، وذكر الكلام في الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك - إلى أن قال : وهو سبحانه بأن من خلقه لا يخلو من علمه مكان ، والله عرش ، وللعرش حاملة يحملونه « وله حد والله أعلم بحده ، والله على عرشه عز ذكره وتعالى جده ولا إله غيره ، والله تعالى سميع لا يشك » بصير لا يرتاب » عليم لا يجهل » جواد لا يبخل » حلیم لا يعجل » حفيظ لا ينسى » يقظان لا يسهو ، رقيب لا يغفل » يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويغضب ، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع ، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف شاء ، وكما شاء ، ليس كمثله شيء » وهو السميع البصير - إلى أن قال : ولم يزل الله متكلمًا عالما ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم في كتاب السنة « وقد نقله عنه الخلال



في السنة : حدثنا إبراهيم بن الحارث - يعني العبادي - حدثني الليث بن يحيى ، سمعت إبراهيم بن الأشعث ، قال أبو بكر - هو صاحب الفضيل - سمعت الفضيل ابن عياض : يقول ■ ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال ( قل هو الله أحد ، الله الصمد ■ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ) فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهي ■ وكما شاء أن يطلع ■ وكما شاء أن يضحك ■ فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف ، وإذا قال لك الجهمي : أنا أ كفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت : أنا أومن برب يفعل ما يشاء . وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخاري في كتاب خَلَقَ الأفعال ■ هو وغيره من أئمة السنة ■ وتلقوه بالقبول .

قال البخاري : وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي ■ أنا كافر برب يزول عن مكانه ■ فقل ■ أنا أومن برب يفعل ما يشاء .

قال البخاري : وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال : « مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي » . وقال الخلال في كتاب السنة : أخبرني جعفر بن محمد الفريابي ، حدثنا أحمد ابن محمد المديني ، حدثنا سليمان بن حرب ، قال : سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل ، الحديث الذي جاء « ينزل الله إلى السماء الدنيا ■ يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ، ثم قال : هو في مكانه ، يقرب من خلقه كيف يشاء .

قال أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات ، لما ذكر مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال : « ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم » « إن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ » كما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم « يأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى

( ٤ : ٥٩ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) ويودون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لا يحدثوا في دينهم ما لم يأذن به الله ، ويقرّون بأن الله يحيى يوم القيامة كما قال ( ٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا ) وأن الله يقرب من خلقه كيف يشاء ، كما قال ( ٥٠ : ١٦ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ) .

قال الأشعري : وبكل ما ذكرنا من أقوالهم نقول « وإليه نذهب » .

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني الملقب بشيخ الإسلام في رسالته المشهورة في السنة ، وقد ذكر ذلك أبو القاسم التميمي في كتاب « الحجة » في بيان الحجة « له » . قال « ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا » من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، ولا تمثيل ، ولا تكيف ، بل يثبتون له ما أثبتته رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتنهون فيه إليه ، ويجرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويكلمون علمه إلى الله تعالى « وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظلمل من الغمام والملائكة » وقوله عز وجل ( ٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا )

وقال : سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول : سمعت إبراهيم بن أبي طالب يقول : سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطي يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضره إسحاق بن إبراهيم - يعني ابن راهويه - فسئل عن حديث النزول ، صحیح هو ؟ قال : نعم . فقال له بعض قواد عبد الله : يا أبا يعقوب ، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال : نعم ، قال : كيف ينزل ؟ قال إسحاق : أثبتته فوق حتى أصف لك النزول ، فقال الرجل : أثبتته فوق ، فقال إسحاق : قال الله عز وجل ( ٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا ) فقال له الأمير عبد الله : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، فقال إسحاق : أعز الله الأمير ! ومن يحيى يوم القيامة من يمنعه اليوم ؟ .

وروى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال : قال لي الأمير عبد الله بن طاهر :

يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟ قال : قلت : أعز الله الأمير ! لا يقال لأمر الرب كيف ؟ إنما ينزل بلا كيف .

و بإسناده عن عبد الله بن المبارك : أنه سأل سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان ، فقال عبد الله : يا ضعيف ، ليلة النصف ؟ ينزل في كل ليلة ، فقال الرجل : يا أبا عبد الرحمن ، كيف ينزل ؟ أليس يخلو ذلك المكان ؟ فقال عبد الله ابن المبارك : ينزل كيف شاء .

وقال أبو عثمان الصابوني : فلما صح خبر النزول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب به أهل السنة ، وقبلوا الخبر ، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى لا تشبه صفات الخلق ، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق ، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ، ولعنهم لعنا كثيرا !! .

وروى الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب الأسماء والصفات : حدثنا أبو عبد الله الحافظ . سمعت أبا زكريا العنبري ، سمعت أبا العباس - يعني السراج - سمعت إسحاق بن إبراهيم يقول : دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر ، وعنده منصور بن طلحة . فقال لي : يا أبا يعقوب . إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له : تؤمن به . فقال له طاهر : ألم أنك عن هذا الشيخ ؟ مادعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا ؟ قال إسحاق : فقلت له : إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس تحتاج أن تسألني .

قال البيهقي : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هاني ، سمعت أحمد بن سامة يقول : سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول : جمعني وهذا المتبذع - يعني إبراهيم بن أبي صالح - مجلس الأمير عبد الله بن طاهر

فسأني الأمير عن أخبار النزول ، فسررتها [عليه] فقال إبراهيم : كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء ، فقلت : آمنتُ برب يفعل ما يشاء ، فرضى عبدُ الله كلامي ، وأنكر على إبراهيم ، قال : هذا معنى الحكاية .

وروى أبو إسماعيل الأنصاري بإسناده عن حرب الكرماني ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم : لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى ، كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين ؛ لقوله تعالى ( ٢١ : ٢٣ ) لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله ، يعني كما نتوهم فيهم ، وإنما يجوز النظر والتفكير في أمر المخلوقين . وذكر أنه يمكن أن يكون الله موصوفاً بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل : كيف نزوله ؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء .

وعن حرب قال : قال إسحاق بن إبراهيم : ليس في النزول وصفٌ . وقال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء .

قال : وأخبرني عبدُ الله بن حنبل ، قال : أخبرني أبي حنبل بن إسحاق ، قال : قال عبي : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفت الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه ( ١٠٣ : ٦ ) لا تدركه الأبصار ) بحد ولا غاية ( وهو يدرك الأبصار ) وهو عالم الغيب والشهادة ، وعالم الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسطانه ( ٤٢ : ١١ ) ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ) وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته .



قال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُروى « إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا » و « إن الله يرى » و « إن الله يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث . فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدق بها . ولا كيف ولا معنى . أى لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل ، فنقول : معناها كذا . ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ، إذا كان بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .

وقال حنبل في موضع آخر ، عن أحمد ، قال : ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه ؛ قد أجل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه . قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون صفته . وصفاته منه وله ، ولا تتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال . ونصفه كما وصف نفسه . ولا تتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله بحكمه ومتشابهه . ولا تُزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت . وما وصف به نفسه من كلام ونزول ، وخلوه بعبده يوم القيامة ، ووضعه كتفه عليه . هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرى في الآخرة . والتحديد في هذا كله بدعة . والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه : سميع . بصير . لم يزل متكهما عالما غفورا . عالم الغيب والشهادة . علام الغيوب . فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد ، كما قال تعالى ( ثم استوى على العرش ) كيف شاء . المشيئة إليه عز وجل . والاستطاعة له <sup>(١)</sup> ، ليس كمثله شيء . وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قال إبراهيم لأبيه ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) فنثبت أن الله سميع بصير . صفاته منه ، لا تتعدى القرآن

(١) لعل الأولى . والقدرة .

والحديث ، والخبر بضحك الله ، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبثبوت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة .

قلت له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بَصَرَ كَبَصْرِي ، وَيَدُّ كَيْدِي ، وقدم كقدمي ؛ فقد شبه الله بخلقه . وهذا يحده . وهذا كلام سوء . وهذا محدود ، والكلام في هذا لا أحبه .

وقال محمد بن مخلد : قال أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله .

وقال يوسف بن موسى : إن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبهه ربنا شيئا من خلقه . ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم ، ليس كمثله شيء .  
فقول أحمد « إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء » وقوله « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » وقوله « هو على العرش بلا حد كما قال ( ثم استوى على العرش ) كيف شاء ، المشيئة إليه ، والاستطاعة له ؛ ليس كمثله شيء » يبين أن نظره وتكليمه وعُلوّه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته . وقوله « بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد » نفى به إحاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه . إلا بما أخبر عن نفسه ، لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته . كما قال الشافعي في خطبة الرسالة « الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه » ولهذا قال أحمد « لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية » فنفي أن يدرك له حد أو غاية . وهذا أصح القولين في تفسير الإدراك . وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع .

وما في هذا الكلام من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نصّ عليه أحمد وغيره من الأئمة ، كما ذكره الخلال أيضا ، قال : حدثنا

أبو بكر المروزي ، قال : سمعت أبا عبد الله - لما قيل له : روى علي بن الحسن ابن شقيق عن ابن المبارك ، أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : علي العرش بحد - قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه ، ثم قال أبو عبد الله ( ٢ : ٢١٠ ) هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) ثم قال ( ٢٢ : ٨٩ ) وجاء ربك والملك صفا صفا ) قال الخلال : وأنبأنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا أبو بكر الأثرم ، حدثني محمد بن إبراهيم القيسي ، قال : قلت لأحمد بن حنبل : يحكي عن ابن المبارك - وقيل له : كيف نعرف ربنا - قال : في السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا .

وأخبرني حرب بن إسماعيل قال : قلت لإسحاق - يعني ابن راهويه - : هو على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد .

وذكر عن ابن المبارك قال : هو على عرشه بائن من خلقه بحد .

قال : وأخبرنا المروزي قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى ( الرحمن على العرش استوى ) إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة وفي قعر البحار ورؤس الآكام و بطون الأودية ، وفي كل موضع ، كما يعلم علم ما فوق السموات السبع وما فوق العرش ، أحاط بكل شيء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر [ ولا رطب ولا يابس ] إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ، فلا تعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره <sup>(١)</sup> .

فهذا وأمثاله مما نُقِلَ عن الأئمة ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، بينوا أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره <sup>(٢)</sup> ، كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ،

(١) المنصوص استعمال العلم في صفات ربنا ، لا المعرفة .

(٢) لم نر في كلام الله ولا فيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحد » والأجدر بنا أن نقف عند ما جاء به النص .

والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز ابن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته ، وبنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون في كلامه المعروف ، وقد ذكره ابن بطه في الإبانة ، وأبو عمر الطائفي في كتابه في الأصول ورواه أبو بكر الأثرم . قال : حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله ابن أبي سلمة أنه قال « أما بعد » فقد فهمت ما سألت عنه فيما تنابعت <sup>(١)</sup> فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فأت عظمته الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول عن معرفة قدره - إلى أن قال : فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفته شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه - إلى أن قال - : اعرف - رحمك الله - غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته ؟ - وذكر كلاما طويلا ، إلى أن قال - : فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران ؛ فصار يستدل - بزعمه - على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فعنى عن البين بالخفي ، يجحد ما سمي الرب من نفسه ، ويصف الرب بما لم يسم ، فلم يزل يُعَمَلُ له الشيطان ، حتى جحد قول الله تعالى ( ٧٥ : ٢٢ : ٢٣ ) وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة فقال :

(١) تنابعت - بالياء المثناة بعد ألف المفاعلة - أي تهافت وتمادى وأغلب

ما يستعمل في الشر .



لا يراه أحد يوم القيامة ، فوجد - والله - أفضل كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر إلى وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، قد قضى أنهم لا يموتون فهم بالنظر إليه ينضرون ■ وذكر كلاماً طويلاً كتب في غير هذا الموضع .  
وقال الخلال في السنة : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سمعت أبا عبد الله يقول ■ مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله ، وكذب القرآن ، وردّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ، يستتاب من هذه المقالة ■ فإن تاب وإلا ضربت عنقه .

قال : وسمعت أبا عبد الله قال ( وكلم الله موسى ) فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى ■ ثم قال تعالى يؤكّد كلامه ( تكليماً )

قلت لأبي عبد الله : الله عز وجل يكلم عبده يوم القيامة ؟ قال : نعم ، فمن يَقْضِي بين الخلائق إلا الله عز وجل ؟ يكلم عبده ويسأله ■ الله متكلم ، لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم ، وليس له عدل ولا مثل ، كيف شاء ، وأنى شاء .  
قال الخلال : أخبرنا محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن بُخْتَنان حدثهم ■ أن أبا عبد الله سُئِلَ عن زعم أن الله لم يتكلم ؟ فقال : بلى ، تكلم بصوت ■ وهذه الأحاديث كما جاءت نرويهما ، لسكل حديث وجه ، يريدون أن يموهوا على الناس ■ مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر .

حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله - يعني ابن مسعود - قال : ■ إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً ، حتى إذا فُزِعَ عن قلوبهم - قال : سكن عن قلوبهم - نادى أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، قال كذا وكذا .

قال الخلال : وأنبأنا أبو بكر المروزي قال : سمعت أبا عبد الله - وقيل له : إن عبد الوهاب قد تكلم وقال : من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الإسلام - فتبسّم أبو عبد الله وقال « ما أحسن ما قال ! عافاه الله ! » وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى

لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : بلى ، تكلم تبارك وتعالى بصوت ، وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت ، وحديث ابن مسعود « إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجر السلسلة على الصَّفْوَان » قال أبي : والجهمية تنكره ، قال أبي : وهؤلاء كفار يريدون أن يموتوا على الناس ، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر ، إنما نروي ، هذه الأحاديث كما جاءت .

قلت : وهذا الصوت الذي تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد . بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نص على ذلك الأئمة أحمد وغيره . فالكلام المسموع منه هو كلام الله ، لا كلام غيره ، كما قال تعالى ( ٩ : ٦ ) وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ) وقال النبي صلى الله عليه وسلم « ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي ، فإن قریشا منعوني أن أبلغ كلام ربي » رواه أبو داود وغيره . وقال صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » وقال « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » .

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال : قال لي أبو عبد الله يوما - وكنت سأله <sup>(١)</sup> : تدري ما معنى « من لم يتغن بالقرآن » ؟ قلت : لا - قال : هو الرجل يرفع صوته ، فهذا معناه : إذا رفع صوته به فقد تغنى به . وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه « زينوا القرآن بأصواتكم » ؟ فقال : التزيين أن يحسنه .

وعن الفضل بن زياد قال : سألت أبا عبد الله عن القراءة ؟ فقال : يحسنه بصوته من غير تكلف .

وقال الأثرم : سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان ، فقال : كل شيء يحدث فإنه لا يعجبني ، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه .

وقال القاضي أبو يعلى : هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة « وكان سألني : تدري - إلخ »

هو الصوت الذى تكلم الله به . لأنه أضافه إلى القارىء الذى هو طبعه من غير أن يتكلف الألحان .

وقال أبو عبد الله البخارى - صاحب الصحيح - فى كتاب خَلْقِ الأفعال : يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب » وليس هذا لغير الله عز وجل .

قل أبو عبد الله البخارى : وفى هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ؛ لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يُصْعَقُونَ من صوته ، فإذا ينادى الملائكة لم يصعقوا . قال : ولا تجعلوا لله أندادا فليس لصفة الله ند ولا مثل ، ولا يوجد شيء من صفاته فى المخلوقين .

ثم روي بإسناده حديث عبد الله بن أنيس الذى استشهد به فى غير موضع فى الصحيح . تارة يحزم به . وتارة يقول « ويذكر عن عبد الله بن أنيس » قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر الله العباد » فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان ، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة » ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن أبي سعيد . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله يوم القيامة : يا آدم ، فيقول : لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بَعَثًا إلى النار ، قال : يارب ، ما بَعَثُ النار ؟ قال : من كل ألف - أراه قال - تسعمائة وتسعة وتسعين - فحينئذ تضع الحامل حملها ، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ، ولكن عذاب الله شديد » وذكر حديث ابن مسعود الذى استشهد به أحمد ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن عكرمة : سمعت أبا هريرة يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها



خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ ، كَأَنَّهُ سُلْسَلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ ، فَإِذَا فُزَّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا : مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ؟ قَالُوا : الْحَقُّ ، وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ » وَذَكَرَ حَدِيثَ ابْنِ عَبَّاسٍ الْمَعْرُوفَ مِنْ حَدِيثِ الزَّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ نَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ . وَقَدَرُواهُ أَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ وَغَيْرُهُمَا . وَسَاقَهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ إِسْحَاقَ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُمْ : « مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا النَّجْمِ الَّذِي يُرْمَى بِهِ ؟ » قَالُوا : كُنَّا يَارْسُولَ اللَّهِ نَقُولُ حِينَ رَأَيْنَاهَا يُرْمَى بِهَا : مَاتَ مَلِكٌ ، وَلَدَ مَوْلُودٌ ، مَاتَ مَوْلُودٌ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « لَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ . وَلَكِنَّ اللَّهَ إِذَا قَضَى فِي خَلْقِهِ أَمْرًا يَسْمَعُهُ أَهْلُ الْعَرْشِ فَيَسْبِحُونَ . فَيَسْبِحُ مَنْ تَحْتَهُمْ بِتَسْبِيحِهِمْ . فَيَسْبِحُ مَنْ تَحْتَ ذَلِكَ . فَلَمْ يَزَلِ التَّسْبِيحُ يَهْبِطُ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ، حَتَّى يَقُولَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ : لِمَ سَبَّحْتُمْ ؟ فَيَقُولُونَ : سَبَّحْنَا مِنْ فَوْقُنَا فَسَبَّحْنَا بِتَسْبِيحِهِمْ . فَيَقُولُونَ : أَفَلَا تَسْأَلُونَ مَنْ فَوْقَكُمْ لِمَ سَبَّحُوا ؟ فَيَسْأَلُونَهُمْ . فَيَقُولُونَ : قَضَى اللَّهُ فِي خَلْقِهِ كَذَا وَكَذَا ، الْأَمْرَ الَّذِي كَانَ ، فَيَهْبِطُ الْخَبَرُ مِنْ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ . حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا . فَيَتَحَدَّثُونَ بِهِ . فَتَسْتَرْقِيهِ الشَّيَاطِينُ بِالسَّمْعِ ، عَلَى تَوْحْمٍ مِنْهُمْ وَاخْتِلَافٍ ، ثُمَّ يَأْتُونَ بِهِ الْكُهَّانَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ ، فَيَحَدِّثُونَهُمْ . فَيَخْطِئُونَ وَيَصِيدُونَ ، فَتَحْدُثُ بِهِ الْكُهَّانُ ، ثُمَّ إِنْ اللَّهُ حَجَبَ الشَّيَاطِينُ عَنِ السَّمَاءِ بِهِذِهِ النُّجُومِ ، فَانْقَطَعَتِ الْكُهَّانَةُ الْيَوْمَ ، فَلَا كُهَّانَةَ » وَقَالَ الْبُخَارِيُّ أَيْضًا : وَلَقَدْ بَيَّنَّ نَعِيمُ بْنُ حَمَادٍ أَنَّ كَلَامَ الرَّبِّ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ وَأَنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْرِفُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ إِلَّا بِالْفِعْلِ ، فَمَنْ كَانَ لَهُ فِعْلٌ فَهُوَ حَيٌّ ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ فِعْلٌ فَهُوَ مَيِّتٌ ، وَأَنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ . فَضِيقٌ عَلَيْهِ حَتَّى مَضَى لِسَبِيلِهِ . وَتَوَجَّعَ أَهْلُ الْعِلْمِ لِمَا نَزَلَ بِهِ .

قَالَ : وَفِي اتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ نَعِيمًا وَمَنْ نَحْوَهُ لَيْسَ بِمَارِقٍ . وَلَا مُبْتَدِعٍ ، وَالتَّرْوَسُ بِالْجَهْلِ لَغَيْرِهِمْ أَوْلَى ؛ إِذْ يَفْتَنُونَ بِالْأَرْأَاءِ الْخُتْلَفَةِ مِمَّا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ .

وقال الحارث بن أسد المحاسبي ، في كتاب فهم القرآن ، لما تكلم على ما يدخل فيه النسخ وما لا يدخل فيه النسخ ، وما يظن أنه متعارض من الآيات ، وذكر عن أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله ( ٤٨ : ٢٧ ) لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين ) وقوله ( ١٧ : ١٦ ) وإذا أردنا أن نهلك قرية ) وقوله ( ٣٦ : ٨٢ ) إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) وكذلك قوله ( ٢٦ : ١٥ ) إنا معكم مستمعون ) وقوله ( ٩ : ١٠٥ ) قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) ونحو ذلك ، فقال : قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن الله استماعاً حادثاً في ذاته ، وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأولوا ذلك في الإرادة على الحوادث .

قال : فأما من ادعى السنة ، فأراد إثبات القدر ، فقال : إرادة الله تحدث [ إن حدثت ] من تقدير سابق الإرادة ، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ، ولكن بها كَوْن الله الخالقين . قال : وزعموا أن الخلق غير الخلق ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست صفة لله من نفسه .

قال : ولذلك قال بعضهم : إن رؤيته تحدث . واختار المحاسبي القول الآخر ، وتأول النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة ، قال : وكذلك قوله ( إنا معكم مستمعون ) وقوله ( فسيرى الله عملكم ) تأوله على أن المراد حدوث المسموع والمبصر ، كما تأول قوله تعالى ( ٤٧ : ٣١ ) حتى نعلم ) حتى يكون المعلوم بغير حادث في علم الله ، ولا بصر ، ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه . وقال محمد بن الهيثم في كتاب « جمل الكلام » له ، لما ذكر جمل الكلام في القرآن ، وأنه مبني على خمسة فصول :

أحدها : أن القرآن كلام الله . فقد حكى عن جهم بن صفوان أن القرآن

ليس كلام الله على الحقيقة ، إنما هو كلامٌ خلقه الله ، فنُسب إليه ، كما قيل :  
سما الله ، وأرض الله ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله ، وأما المعتزلة فإنهم  
أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ، ثم وافقوا جَهْمًا في المعنى ، حيث قالوا :  
كلام خلقه بائنًا منه ، وقال عامة المسلمين : إن القرآن كلام الله على الحقيقة .  
وإنه تكلم به .

والفصل الثاني في أن القرآن غير قديم . فإن الكَلَّابِيَّة وأصحاب الأشعرى  
زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن . وقال أهل الجماعة : بل إنما تكلم بالقرآن  
حيث خاطب به جبريل ، وكذلك سائر الكتب .

والفصل الثالث : أن القرآن غير مخلوق . فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة  
زعموا أنه مخلوق . وقال أهل الجماعة : غير مخلوق .

والفصل الرابع : أنه غير بائن من الله . فإن الجهمية وأشياهم من المعتزلة  
قالوا : إن القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه . وزعموا أن الله خلق  
كلامًا في الشَّجَرَةِ فسمعه موسى . وخلق كلامًا في الهواء فسمعه جبريل .  
ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة . وقال أهل الجماعة :  
بل القرآن غير بائن من الله ، إنما هو موجود منه ، وقائم به .

وذكر محمد بن الهيثم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق  
ما ذكر هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التي ليست قديمة ولا مخلوقة .

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف « بنقض عثمان بن سعيد ، على  
بشر المريسي الجهمي العنيد ، فيما افتري على الله في التوحيد » قال : « وادعى المعارض  
أيضاً : أن قول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين  
يمضي ثلث الليل فيقول : هل من مستغفر ؟ هل من تائب ؟ هل من دَّاعٍ ؟ » قال :  
فادعى أن الله لا ينزل بنفسه ، إنما ينزل أمره ورحمته ، وهو على العرش ، وبكل  
مكان من غير زوال ، لأنه الحى القيوم ؛ والقيوم بزعمه من لا يزول ، قال :

فيقال لهذا المعارض : وهذا أيضا من حجج النساء والصبيان ، ومن ليس عنده بيان ، ولا لمذهبه برهان ، لأن أمر الله ورحمته ينزل في كل ساعة ووقت وأوان ، فما بال النبي صلى الله عليه وسلم يحدّ لنزوله الليل دون النهار ، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار ؟ أفأمره ورحمته يدعوان العباد إلى الاستغفار ، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونه فيقولان : هل من داع فأجيبه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من سائل فأعطيه ؟ فإن قررت مذهبك لزمك أن تدعى أن الرحمة والأمر هما اللذان يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله ، وهذا محال عند السفهاء ، فكيف عند الفقهاء ؟ قد علمتم ذلك ، ولمكن تكابرون ، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شطر الليل ، ثم لا يمكن أن لا يكونا إلا إلى طلوع الفجر ، ثم يرفعان ؟ لأن رفاة راويه يقول في حديثه « حتى ينفجر الفجر » قد علمتم ، إن شاء الله ، أن هذا التأويل أبطل باطل ، ولا يقبله إلا كل جاهل . وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك ؛ فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه أو التابعين ؛ لأن الحى القيوم يفعل ما يشاء ، ويتحرك إذا شاء ، ويهبط ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ، ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن أمارة ما بين الحى والميت المتحرك ، كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة ، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحا منصوصا ، ووقت نزوله وقتا مخصوصا ، لم يدع لك ولا لأصحابك فيه كبسا ولا عويصا .

قال : ثم أجمل المعارض جميع ما تنكره الجهمية من صفات الله تعالى وذاته المسماة في كتابه ، وفي آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعدّ منها بضعا وثلاثين صفة نسقا واحدا ، يحكم عليها « يفسرها بما حكم المريسي وفسرها وتأولها حرفا حرفا ، بخلاف ما عني الله وخلاف ما تأولها الفقهاء الصالحون لا يعتمد في أكثرها إلا



على المريسى ، فبدأ منها بالوجه . ثم بالسمع ، والبصر ، والغضب ، والرضا ، والحب ،  
والبغض ، والفرح . والكراهة ، والضحك ، والعجب ، والسخط ، والإرادة .  
والمشيئة ، والأصابع ، والكف ، والقَدَمين ، وقوله ( كل شيء هالك إلا وجهه )  
( فأينما تولوا فثم وجه الله ) ( وهو السميع البصير ) و ( خلقت يدي ) ( وقالت  
اليهود يد الله مغولة ) و ( يد الله فوق أيديهم ) ( والسموات مطويات بيمينه )  
وقوله ( فإنك بأعيننا ) و ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام  
والملائكة ) ( وجاء ربك والملك صفا صفا ) ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ  
ثمانية ) و ( الرحمن على العرش استوى ) و ( الذين يحملون العرش ومن حوله )  
وقوله ( ويحذركم الله نفسه ) و ( لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ) و ( كتب ربكم  
على نفسه الرحمة ) و ( تعلم ما في نفسك ، ولا أعلم ما في نفسك ) ( والله يحب التوابين  
ويحب المتطهرين ) .

قال : عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقتها ونظم بعضها إلى  
بعض ، كما نظمها شيئاً بعد شيء . ثم فرقها أبواباً في كتابه ، وتلطف في ردها  
بالتأويل كتلطف الجهمية ؛ معتمداً فيها على تفسير الزائغ الجهمي بشر بن غياث  
المريسى دون من سواه . تسترا عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها .  
ويصدقون الله ورسوله فيها . بغير تكليف ولا تمثيل ؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين  
بها يكيّفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم ، وأن العلماء بزعمه قالوا : ليس في شيء  
منها اجتهاد رأى . ليدرك كيفية ذلك ، أو يشبه شيء منها بشيء مما هو في الخلق  
موجود ، قال : وهذا خطأ ؛ لما أن الله ليس كمثله شيء . فكذلك ليس لكيفيته شيء  
قال أبو سعيد : فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع : أما قولك « إن كيفية  
هذه الصفات وتشبيهها بما هو في الخلق خطأ » فإننا لا نقول : إنه خطأ ، كما قلت ،  
بل هو عندنا كفر . ونحن لكيفيتها وتشبيهها بما هو في الخلق موجود أشدّ انقاء

منكم . غير أنا - كما لا تكيفها ولا نشبهها - لا نكفر بها ولا نكذبها ، ولا نبطلها  
بتأويل الضلال ، كما أبطلها إمامك المريسي في أماكن من كتابك سنينها لمن  
غفل عنها من حو اليك من الأغمار .

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكيف صفات الله فإننا لا نجيز اجتهاد  
الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا ، ونسمعها بأذاننا .  
فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون ، وقصرت عنها الظنون ؟ غير أنا  
لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي . إن هذه الصفات كلها كشيء واحد .  
وليس السمع منه غير البصر ، ولا الوجه منه غير اليد ، ولا اليد منه غير النفس .  
وأن الرحمن ليس يعرف - بزعمكم - لنفسه سمعا من بصر ، ولا بصرا من سمع .  
ولا وجها من يدين . ولا يدين من وجه ، هو كله بزعمكم سمع وبصر ووجه .  
وأعلى وأسفل ، ويد ونفس ، وعلم ومشية وإرادة ، مثل خلق الأرضين والسماء  
والجبال والقلل والهواء ، التي لا يعرف لشيء منها شيء من هذه الصفات والذوات  
ولا يوقف لها منها على شيء ؛ فالله تعالى عندنا أن يكون كذلك ، فقد ميز الله في  
كتابه السمع من البصر فقال ( إني معكما أسمع وأرى ) و ( إنا معكم مستمعون )  
وقال : ( لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ) ففرق بين الكلام والنظر وبين السمع ؛  
فقال عند السماع ( قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها ) [ ( قد سمع الله قول  
الذين قالوا : إن الله فقير ونحن أغنياء ) ولم يقل : قد رأى الله قول التي تجادل  
في زوجها ] وقال في موضع الرؤية ( الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين )  
وقال تعالى ( وقل أعمالوا فسيرى الله عملكم ورسوله ) ولم يقل : يسمع الله تقلبك  
ويسمع الله عملكم ، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع . ولا السماع فيما يُرى ، لما أنهما  
عنده خلاف ما عندكم . وكذلك قال الله تعالى ( وحملناه على ذات الواح ودُسر  
تجرى بأعيننا ) ( واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ) ( ولتصنع على عيني ) ولم يقل

لشيء من ذلك : على سمعي ، فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لانكذب بها  
كتكذيبكم ، ولا نفسرها كباطل تفسيركم .

ثم قال : باب الحد والعرش ، قال أبو سعيد : وادعى المعارض أيضاً أنه ليس  
لله حد ولا غاية ولا نهاية ، قال : وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع  
ضلالاته ، واشتق منها جميع أغلوطاته . وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد  
من العالمين . فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمتُ مرادك أيها الأعجمي ، تعني  
أن الله لا شيء . لأن الخلق كلهم قد علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا  
وله حد وغاية وصفة ، وأن « لا شيء » ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء  
أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك لا حد له  
تعني أنه لا شيء .

قال أبو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره . ولا يجوز لأحد أن  
يتوهم لحدّه غاية في نفسه . ولكن يؤمن بالحد ، ويكمل علم ذلك إلى الله ،  
ولمكانه أيضاً حد ، وهو على عرشه فوق سمواته . فهذان حدان اثنان .

وسئل عبد الله بن المبارك : بيم نعرف ربنا ؟ قال : « بأنه على عرشه بآن  
من خلقه » قيل : بحد ؟ قال : « بحد » حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن علي  
ابن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك .

فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن ، وادّعى أنه لا شيء ؛ لأن الله  
وصف حد مكانه . فقال : ( ٢٠ : ٥ الرحمن على العرش استوى ) ( ٦٧ : ١٦ )  
أأمنتم من في السماء ) ( ٣ : ٥٥ إني متوفيك ورافعك إلى ) ( ١٦ : ٥٠ يخافون  
ربهم من فوقهم ) ( ٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب ) فهذا كله وما أشبهه  
شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله ، وجحد آيات  
الله . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله فوق عرشه فوق سمواته »  
وقال للأمة السوداء : أين الله ؟ قالت : في السماء ، قال : « أعتقها فإنها مؤمنة »

فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها مؤمنة » دليل على أنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء ، كما قال الله ورسوله ، لم تكن مؤمنة .

حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو معاوية عن شبيب [بن شيبه] عن الحسن عن عمران ابن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبيه « يا حصين ، كم تعبد اليوم إلها ؟ » قال : سبعة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : « فأيهم تُعبد لرغبتك ورهبتك ؟ » قال : الذي في السماء ، فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم على الكافر . إذ عرف أن إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم « فخصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسى وأصحابه ، مع ما ينتحلون من الإسلام » . إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء « وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض .

وقد انفقت الكلمة من المسلمين والكافرين : أن الله في السماء ، وحدّوه بذلك « إلا المريسى الضال وأصحابه » حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوا ذلك « إذا حَزَبَ الصبي شيء يرفع يده إلى ربه يدعو في السماء دون ماسواها » وكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شيء . بحكم بشر بن غياث المريسى ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه « ولا أرشد منه عنده » فاغتنمنا ذلك كله منه ، إذ صرح باسمه « وسلم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره « وهتك ستره ، واقتضاحه في مصره ، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره .

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة في الكتاب والسنة .



وقال عثمان بن سعيد في كتاب الرد على الجهمية له : باب الإيمان بكلام الله تعالى . قال أبو سعيد : قاله المتكلم أولا وآخرا ، لم يزل له الكلام . إذلا متكلم غيره ، ولا يزال له الكلام ، إذلا يبقى متكلم غيره ، فيقول ( لمن الملك اليوم ) أنا الملك ، أنا الديان ، أين ملوك الأرض ؟ فلا ينكر كلام الله إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل . كيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام ؟ قال الله تعالى في كتابه ( وكلم الله موسى تكليما ) فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام ، وقال لموسى ( إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ) وقال الله تعالى ( وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ) وقال ( يريدون أن يبدلوا كلام الله ) وقال ( لا تبدلوا كلمات الله ) وقال ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) وذكر آيات أخرى ، إلى أن قال : وقال تعالى لقوم موسى حين اتخذوا العجل فقال ( أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا ) وقال ( عجلنا جسدا له خوار ، أولم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين ) قال أبو سعيد : ففي كل ما ذكرناه تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل فقيما عاب تعالى به العجل في عجزه عن القول والكلام بيان بين أن الله غير عاجز عنه ، وأنه متكلم ، وقائل ، لأنه لم يكن ليعيب العجل بشيء هو موجود فيه . وقال إبراهيم عليه السلام ( بل فعله كبيرهم هذا فأسألوه إن كانوا ينطقون ) إلى قوله ( أفلا تعقلون ) فلم يعيب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل ، وبسط الكلام في ذلك ، إلى أن قال : رأيتم قولكم « إنه مخلوق » فما بدء خلقه ؟ أقال الله له كن فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به ؟ فقد علم الناس — إلا ما شاء الله منهم — أن الله لم يخلق كلاما يرى . يسمع بلا متكلم به ، فلا بد من أن تقولوا في دعواكم : الله المتكلم بالقرآن . فأضفتموه إلى الله فهذا أجور الجور وأكذب الكذب : أن تضيفوا كلام

المخلوق إلى الخالق ، ولو لم يكن كفرا لكان كذبا بلا شك فيه ، فكيف وهو كفر لا شك فيه ؟ لا يجوز لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدعى الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول ( إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ) ( وإني أنا ربك ) و ( أنا اخترتك ) ( واصطنعتك لنفسى ، اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيما في ذكرى إني معكما أسمع وأرى ) ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) ( ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم ) قد علم الخلق إلا من أضله الله أنه لا يجوز لأحد أن يقول هذا وما أشبهه ، ويدعيه غير الخالق ، بل القائل به والداعي إلى عبادة غير الله كافر كفرعون الذي قال ( أنا ربكم الأعلى ) والحجيب له والمؤمن بدعواه أكفروا كذب .

وإن قلتم « تكلم به مخلوق » فأضفناه إلى الله ، لأن الخلق كلهم بصفاتهم وكلامهم لله ، فهذا المحال الذي ليس وراءه محال ، فضلا عن أن يكون كفرا . لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسوله ، فإن تم كلامكم ولزمتموه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله ، فهذا مما لا يختلف المصلون في بطوله واستحالة . فما فضل القرآن إذا عندكم على الغناء والنوح والشعر إذا كان كله في دعواكم كلام الله ؟ فكيف خص القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله ؟ فكفى بقوم ضلالا أن يدعوا قول لا يشك الموحدون في بطوله واستحالة .

ومما يزيد دعواكم تكذيبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميز بين من كلم من رسله في الدنيا وبين من لم يكلم ، ومن يكلم من خلقه في الآخرة ومن لا يكلم . فقال ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله . ورفع بعضهم درجات ) فيميز بين من اختصه الله بكلامه وبين من لم يكلمه . ثم سمي ممن كلم الله موسى فقال ( وكلم الله موسى تكليما ) فلو لم

يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما ادعيتُم فما فَضَّلُ مَنْ ذَكَرَ اللهَ في تكليمه إياه على غيره مَنْ لَمْ يَكَلِّمْهُ ؟ إذْ كُلُّ الرُّسُلِ في تَكَلِيمِ اللهِ إِيَّاهُمْ مِثْلُ مُوسَى ، وَكُلُّ عِنْدَكُمْ كَلَامُ اللهِ . وَقَدْ قَالَ تَعَالَى ( أَوَلَيْكَ لَخَلْقِهِمْ لَمْ يَكَلِّمْهُمْ اللهُ ) فَقَدْ بَيَّنَّ أَنَّهُ يَعَاقِبُ قَوْمًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَرْفِ كَلَامِهِ عَنْهُمْ ، وَأَنَّهُ يَشِيبُ بِتَكْلِيمِهِ قَوْمًا آخَرِينَ .

وَقَالَ أَيْضًا فِي بَيَانِ كُفْرِ الْجَهْمِيَّةِ : أَخْبَرَ اللهُ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُهُ ، وَادَّعَتْ الْجَهْمِيَّةُ أَنَّهُ خَلَقَهُ ، وَأَخْبَرَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ كَلَّمَ مُوسَى تَكَلِيمًا ، وَقَالَ هَؤُلَاءِ : لَمْ يَكَلِّمْهُ اللهُ بِنَفْسِهِ . وَلَمْ يَسْمَعْ مُوسَى نَفْسَ كَلَامِ اللهِ ، وَإِنَّمَا سَمِعَ كَلَامًا خَرَجَ إِلَيْهِ مِنْ مَخْلُوقٍ . فَقَدْ دَعَوَاهُمْ دَعَا مَخْلُوقٍ مُوسَى إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ لَهُ ( إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ) فَقَالَ لَهُ مُوسَى فِي دَعْوَاهُمْ : صَدَقْتَ ، نَمَّ أَتَى فِرْعَوْنَ يَدْعُوهُ إِلَى رَبوبِيَّةِ مَخْلُوقٍ كَمَا أَجَابَ مُوسَى فِي دَعْوَاهُمْ . فَمَا فَرْقٌ بَيْنَ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ فِي الْكُفْرِ إِذَا ؟ فَأَيُّ كُفْرٍ أَوْضَحَ مِنْ هَذَا ؟ وَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ( إِنَّمَا قَوْلُنَا شَيْءٌ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ) وَقَالَ هَؤُلَاءِ : مَا قَالَ لَشَيْءٍ قَطُّ قَوْلًا وَكَلَامًا كُنْ فَكَانَ وَلَا يَقُولُهُ أَبَدًا ، وَلَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ كَلَامٌ قَطُّ ، وَلَا يَخْرُجُ ، وَلَا هُوَ يَقْدِرُ عَلَى الْكَلَامِ فِي دَعْوَاهُمْ ؛ فَالضَّمُّ فِي دَعْوَاهُمْ وَالرَّحْمَنُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ فِي الْكَلَامِ .

وَقَالَ أَيْضًا فِي كِتَابِ النِّقَاطِ عَلَى الْمُرِيسِيِّ : وَادَّعَيْتُ أَيُّهَا الْمُرِيسِيُّ فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ) وَفِي قَوْلِهِ ( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ) فَادَّعَيْتُ أَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْهُ بِإِتْيَانٍ ؛ لِمَا أَنَّهُ غَيْرُ مُتَحَرِّكٍ ، وَلَسَكَنٌ يَأْتِي بِالْقِيَامَةِ بِزَعْمِكَ . وَقَوْلُهُ ( يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ) يَأْتِي اللهُ بِأَمْرِهِ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ . وَلَا يَأْتِي هُوَ بِنَفْسِهِ ، ثُمَّ زَعَمْتُ أَنَّ مَعْنَاهُ كَمَعْنَى قَوْلِهِ ( فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ) ( وَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ) فَيُقَالُ لِهَذَا الْمُرِيسِيِّ : قَاتَلَكُ اللهُ ! مَا أَجْرَاكَ عَلَى اللهِ وَعَلَى كِتَابِهِ بَلَا

علم ولا بصر ! أنبأك الله أنه إتيان . وتقول : ليس بإتيان ، إنما هو كقوله ( فأتى الله بنيانهم من القواعد ) فقد ميزت بين ما جمع الله . وجمعت بين ما ميز الله ، ولا يجمع بين هذين التأويلين إلا كل جاهل بالكتاب والسنة ؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة . لا يحمله إلا مثلك .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه . فوق سمواته ، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة ليفصل بين عباده ويحاسبهم ويثيبهم ، وتشقق السموات يومئذ لنزوله . وتنزل الملائكة تنزيلاً ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية . كما قال الله ورسوله . فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا علموا يقيناً أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه ، فقوله ( فأتى الله بنيانهم من القواعد ) يعنى مكره من قبل قواعد بنيانهم ، فخر عليهم السقف من فوقهم . فتفسير هذا الإتيان خرورج السقف عليهم من فوقهم ، وقوله ( فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ) مكرهم فقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . وهم بنو النضير . فتفسير الإتيانين مقرون بهما ، فخروج السقف والرعب . وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوح في الكتاب مفسر ، قال الله تعالى ( فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة . وحملت الأرض والجالبال فذكنا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة . وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والمملك على أرجائها ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية ) إلى قوله تعالى ( هلك عني سلطانيه ) فقد فسر الله المعنيين تفسيراً لا لبس فيه ولا تشبيه على ذى عقل . فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا ( أتاها أمرنا ليلاً أو نهارة ، فجعلناها حصيداً كإن لم تنف بالأمس ) فحين قال ( أتاها أمرنا ) علم أهل العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على العرش . فلما قال ( فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ) الآيات التي ذكرناها . وقال أيضاً ( يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً )



و(يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، وقضى الأمر ، وإلى الله ترجع الأمور)  
و( دكت الأرض دكا دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا ) علم بما قص الله من  
الدليل وبما حدّ لنزول الملائكة حينئذ : أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة .  
ليُلي محاسبة خلقه بنفسه ، لا يلى ذلك أحدٌ غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان  
القواعد ، لاختلاف القضيتين .

إلى أن قال : وقد كفانا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه تفسير هذا  
الإتيان . حتى لا يحتاج منك له إلى تفسير ، وذكر حديث أبي هريرة الذي في  
الصحيحين في تجلّيه يوم القيامة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وفيه قال « فيقول  
المؤمنون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله  
فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، فيتبعونه » وذكر حديث ابن عباس من  
وجهين موقوفاً ومرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وفيه « ثم يأتي الرب تعالى  
في الكروبيم . وهم أكثر من أهل السموات والأرض » ورواه الحاكم في  
صحيحه ، وذكر عن أنس بن مالك أنه قال ، وتلا هذه الآية ( يوم تبدل  
الأرض غير الأرض والسموات ) قال : يبدلها الله يوم القيامة بأرض من فضة لم  
تعمل عليها الخطايا . ينزل عليها الجبار .

ثم قال : ومن يلتفت أيها المريسي إلى تفسيرك الحال في إتيان الله يوم  
القيامة ويدعُ تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلا كل جاهل مجنون  
خاسر مغبون ؟ لما أنك مفتون في الدين مأفون ، وعلى تفسير كتاب الله غير  
مأمون ، ويلك ! أياتى الله بالقيامة ويتغيب هو بنفسه ؟ فمن يحاسب الناس  
يومئذ ؟ لقد خشيت على من ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن بيوم الحساب .

وادعيت أيها المريسي في قول الله ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) أن تفسير  
القيوم عندك الذي لا يزول ، تعنى الذي لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط ،  
وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبي عن أبي صالح عن

ابن عباس أنه قال : القيوم الذي لا يزول « ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة : أحدها أنك رويتها وأنت المتهم في توحيد الله « والثانية أنك رويتها عن بعض أصحابك غير مسمى ، وأصحابك مثلك في الظنة والتهمة « والثالثة أنه عن الكلبي ، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في حلال ولا حرام « فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه ؟ وكذلك أبو صالح « ولو صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال : « القيوم الذي لا يزول » لم نستنكره ، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا ينفى ولا يبيد ، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء ، كما كان يقال في الشيء الفاني : هو زائل « كما قال لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

يعني فاني ، لا أنه متحرك ، فإن أمانة ما بين الحى والميت المتحرك ، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة « قال الله تعالى ( إن الذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون « أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ) فالله الحى القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء ، وينزل إذا شاء ، ويفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال .

واحتجبت أيها المريسي في نفى التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان « وزعمت أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين رأى كوكبا وشمسا وقمرًا قال : ( هذا ربي ، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ) ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل « يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لحاسبة العباد فقد أفلَ وزال كما أفل الشمس والقمر فتنصّل من ربوبيتهما إبراهيم « فلو قاس هذا القياس تركى طمطماني أو روى عجمي ما زاد على ما قست قبحا وسماجة ، ويملك ! مَنْ قال من خلق الله إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفلَ في شيء كما تأفل الشمس في عين حثة ؟ إن الله لا يأفل في شيء سواء إذا نزل

أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والسكواكب ، بل هو العالی على كل شيء ، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه . وهو الفعال لما يريد ، لا يأفل في شيء . بل الأشياء كلها تخضع له وتبواضع ، والشمس والقمر والسكواكب خلائق مخلوقة إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حجة كما قال تعالى . والله أعلى وأجل لا يحيط به شيء ولا يحتوي عليه شيء .

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال . في أول كتابه الكبير المسمى بالمقنع . وقد ذكر ذلك عنه القاضي أبو يعلى في كتاب . إيضاح البيان ، في مسألة القرآن . قال أبو بكر لما سأله : إنكم إذا قلتم : لم يزل متكلمًا كان ذلك عبثًا ، فقال : لأصحابنا قولان : أحدهما أنه لم يزل متكلمًا كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما أن ضد العلم الجهل ، قال : ومن أصحابنا من قال : قد أثبت لنفسه أنه خالق . ولم يجز أن يكون خالقًا في كل حال ، بل قلنا : إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق . وإن لم يكن خالقًا في كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقًا ، كذلك إن لم يكن متكلمًا في حال لم يبطل أن يكون متكلمًا . بل هو متكلم خالق . وإن لم يكن خالقًا في كل حال ولا متكلمًا في كل حال .

وذكر القاضي أبو يعلى في كتابه المسمى بإيضاح البيان هذا السؤال ، فقال : نقول : إنه لم يزل متكلمًا . وليس بمكلم ولا مخاطب ولا أمر ولا ناه ، نص عليه أحمد في رواية حنبل فقال : لم يزل الله متكلمًا علما غفورا .

قال : وقال في رواية عبد الله : لم يزل متكلمًا إذا شاء .

وقال حنبل في موضع آخر : سمعت أبا عبد الله يقول : لم يزل الله متكلمًا . والقرآن كلام الله غير مخلوق .

قال القاضي أبو يعلى : وقال أحمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة : وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفقتان .

وقال بعد ذلك : بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق .

وقال أبو عبد الله بن حامد في كتابه في أصول الدين : ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم ، وأن كلامه قديم غير محدث ، كالعلم والقدرة . قال : وقد يحى على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم ، لم يزل موصوفًا بذلك ومتكلمًا كما شاء وإذا شاء . ولا نقول : إنه ساكت في حال أو متكلم في حال . من حيث حدوث الكلام ، قال : ولا خلاف عن أبي عبد الله أن الله كان متكلمًا قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات ، وأن الله كان فيما لم يزل متكلمًا كيف شاء وكما شاء ، وإذا شاء أنزل كلامه ، وإذا شاء لم ينزله .

قلت : قول ابن حامد « ولا نقول إنه ساكت في حال أو متكلم في حال من حيث حدوث الكلام » يريد به أنا لا نقول : إن جنس كلامه حادث في ذاته كما تقوله الكرامية من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلمًا في الأزل ولا كان تكلمه ممكنًا .

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب شيخ الإسلام . في اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة : اعلم أن الله متكلم قائل مَادِح نفسه ، وهو متكلم كلما شاء ، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرَه . والقرآن كلامه هو تكلم به .

وقال أيضًا في كتاب مناقب أحمد بن حنبل في باب الإشارة إلى طريقته في الأصول لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وتزييف البدع التي ظهرت فيه وأنهم قالوا أولًا : هو مخلوق . وجرت الحجة المشهورة ، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرايسى ، إلى أن قال : وجاءت طائفة فقالت : لا يتكلم بعدما تكلم ، فيكون كلامًا حادثًا ، قال : وهذه سخاءة <sup>(١)</sup> أخرى تُقْذَى في الدين غير عين واحدة . فانتبه .

(١) السخاءة - بفتح السين - القطعة من الورق يكتب فيها .



لها أبو بكر بن خزيمة ، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات ، وتشد إليها الركائب ، ويجلب منها العلم . وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقي والضبعي مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان ، والب<sup>(١)</sup> والقدر لا يستر لوث بالكلام واستمام لأهله . فابن خزيمة في بيت ومحمد بن إسحاق في بيت وأبو حامد العرشي في بيت ، قال : فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهاها . ويصنف في ردها كأنه منذر جيش ، حتى دَوَّنَ في الدفاتر ، وتمكن في السرائر ، ولقن في الكتائب ، ونقش في الحاريب ، أن الله متكلم : إن شاء الله تكلم ، وإن شاء سكت ، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغر عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا !

قلت : هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبد الله في تاريخ نيسابور وغيره . ذكر أنه رفع إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدري ، وأنهم على مذهب السكلائية ، وأبو بكر الإمام شديد على السكلائية ، قال : فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله : أقدم لم يزل أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فوقع بيننا في ذلك خوض قال جماعة منا : إن كلام الباري قديم لم يزل . وقال جماعة : إن كلامه قديم ، غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه . فبكرت أنا إلى أبي علي الثقي ، وأخبرته بما جرى ، فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث ، وانتشرت هذه المسألة في البلد ، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه إلى أبي بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك . حتى قال منصور : ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب السكلائية .

(١) قوله « والب والقدر » إلى آخره هكذا في الأصل ، وفيها كلمات غير منقوطة ولا تخلو من تحريف . فارجع إلى أصل صحيح وحررها ، فإن الأصل الذي بيدنا سقيم . كتبه مصحح الطبعة الأولى .

وهذا مذهبهم ، فجمع أبو بكر أصحابه ، وقال : ألم أنهمكم غير مرة عن الخوض في الكلام . ولم يزدكم على هذا في ذلك اليوم . وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه ، وأنه صنف في الرد عليهم ، وأنهم ناقضوه ، ونسبوه إلى القول بقول جهم في أن القرآن محدث . وجعلهم هو كلاً بية .

قال الحاكم : سمعت أبا عبد الرحمن بن أحمد المقرئ يقول : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول : الذي أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله . غير مخلوق ، ومن قال « إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق » أو يقول « إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل » أو يقول « إن أفعال الله مخلوقة » أو يقول « إن القرآن محدث » أو يقول « إن شيئاً من صفات الله صفات الذات أو اسماً من أسماء الله مخلوق » فهو عندي جهمي يستتاب ، فإن تاب ، وإلا ضربت عنقه . هذا مذهبي ومذهب من رأيت من أهل الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عني خلاف هذا فهو كاذب باهت ، ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبأن أن الكلامية كذبة فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتى .

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام . فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم ، وأنه أمر الملائكة بالسجود له ، فكرر هذا الذكر في غير موضع . وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، وكرر ذكر عيسى ابن مريم في مواضع ، وحمد نفسه في مواضع فقال : ( الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ) و ( الحمد لله الذي خلق السموات الأرض ) و ( الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض ) وكرر زيادة على ثلاثين مرة ( فبأى آلاء ربكما تكذبان ) ولم أتوهم أن مسلماً يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين .

قال الحاكم : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق - يعني الضبي - يقول ، لما رجع ووجد بعض المخالفين - يعني المعتزلة - الفرصة في تقرير مذهبهم بحضرتنا ، قال

أبو علي الثقفى للإمام : ما الذى أنكرت من مذهبنا أيها الإمام حتى ترجع عنه ؟  
قال : ميلكم إلى مذهب الكلائية ، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس  
على عبد الله بن سعيد وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبى وغيره . حتى طال  
الخطاب بينه وبين أبى علي في هذا الباب . فقلت : قد جمعت أنا أصول مذهبنا  
في صك . فأخرجته إليه . فقلت : هذا ما جمعته بخطى . وبينته في هذه المسائل .  
فإن كان فيها شيء تسكره فبين لنا وجهه ، فذكر أنه تأمله ولم يفكر منه شيئا .  
وذكر لشيخه الخط وفيه : إن الله بجميع صفات ذاته واحد ، لم يزل ، ولا يزال ، وما  
أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق . وكل شيء  
أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق .

وذكر أن أبا العباس القلانسى وغيره وافقوا من خالف أبا بكر ، وأنه كتب  
إلى جماعة من العلماء بثلث المسائل ، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى  
السلطان ، وأن أمير نيسابور أمر أن يمثل أمر أبى بكر فيهم من النفي والضرب  
والحبس . وأن عبد الله بن حماد قال : طوئى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا  
عليهم . وأن عبد الله بن حماد من غد ذلك اليوم قال : رأيت البارحة فى المنام  
كأن أحمد بن السرى الزاهد المروزى لَكَنِي برجله ثم قال : كأنك فى شك  
من أمور هؤلاء الكلائية . قال : ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال ( هذا بلاغ  
للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب ) وهذه القصة  
مبسوطة فى موضع آخر ، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على  
الكلائية .

ذكر أبو إسماعيل الأنصارى المعروف بشيخ الإسلام فى كتاب « ذم الكلام » :  
سمعت أبا نصر بن أبى سعيد الرداد ، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول :  
إني ذهبت بكتاب ابن خزيمة فى الضمعى والثقفى إلى أمير المؤمنين . فكتب

بصلبهما . فقال ابن خزيمة : لا . قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من أقوام فلم يصلبهم .

قال أبو إسماعيل : سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني يقول : استتيب الضبعي والثقفى على قبر ابن خزيمة .

وقال : سمعت أحمد بن أبي نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمي - يعني أبا عبد الرحمن صاحب النصائيف المعروفة في طريقة الصوفية - يلعن الكلابية ! .

قال : وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول : كان أبو علي الدقاق يقول : لعن الله الكلابية .

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد التاركي ، وأبو سعيد الزاهد ، ويحيى ابن عمار ، وأبو عثمان النيسابوري الملقب بشيخ الإسلام .

قال : وسمعت عبد الواحد ابن ياسين يقول : رأيت بايين قلعا من مدرسة أبي الطيب - يعني الصعلوكي - بأمره من بيتي شابين حضرا أبا بكر بن فورك ، وسمعت الطيب بن محمد ، سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول : وجدت أبا حامد الإسفرايني وأبا الطيب الصعلوكي وأبا بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله .

وقال الحافظ أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد في الواجب من القول في القرآن : اعلموا - أرشدنا الله وإياكم ! - أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقملا نسي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم ، بل أحسن حالا منهم في الباطن . من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا ذا تأليف واتساق . وإن اختلفت به اللغات . وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقلية وقالوا : الكلام حروف متسقة وأصوات مقطعة . وقالت - يعني



علماء العربية :- الكلام أسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالأسم مثل زيد وعمر ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يحىء لمعنى مثل هل وبل وقد ، وما شا كل ذلك ، فالإجماع مُنْعَقِد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً . فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق العقل ، وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان عليه السلف ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة فى ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهى لا توجب علماً . وألزمهم المعتزلة بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت . ويدخله التعاقب والتأليف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، ولا بدله من أن يكون ذا أجزاء وأبعاد ، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات الله تعالى ؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق ، والكل والبعض ، والحركة والسكون . وحكم الصفة الذاتية حكم الذات .

قالوا : فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما نقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله ، قال : فضايق بابن كلاب وأضرابه النفسُ عند هذا الإلزام ، لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل .

فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر ، وقال للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم . فمنهم من اقتصر على هذا القدر ، ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه « تنافى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام » ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت فى كلام الله تجسيم وإثبات اللغة فيه تشبيه ، وتعلقوا بشبهه . منها قول الأخطل :

إن البيان من الفؤاد ، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فغيروه ، وقالوا : إن الكلام من القواد ■ وزعموا أن لهم حجة على مقاتلهم في قول الله تعالى ( ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ) وفي قول الله عز وجل ( فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ) واحتجوا بقول العرب ■ أرى في نفسك كلاما ، وفي وجهك كلاما . فأجأهم الضيق مما دخل عليهم في مقاتلهم إلى أن قالوا : الآخرس متكلم ، وكذلك الساكت والناثم ، ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام ، وهم متكلمون به ، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام .

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه ، ومن علم منه خرق إجماع السكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يَنَاطِرْ ، بل يُجَنَّبُ وَيُقَمَّعُ . وقال أبو نصر السَّجَزِي في كتابه المسمى بالإبانة في مسألة القرآن : لما قيل ■ إن القرآن عمل ■ والعمل لا يكون صفة لله ، والدليل على أنه عمل أنك تقول : « قرأ فلان يقرأ » وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل ، فقال : هذا لا يلزم ، لأنك تقول ■ قال الله عز وجل ■ و « يقول الله عز وجل » والله تعالى قال ( وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ) وقال تعالى ( يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ) فقد حسن في القول ذكر المستقبل . فإن ارتكبوا العظمى ■ وقالوا : كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول ■ ولا آخر ، فقال : ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه .

قيل لهم : قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسد ؛ وأنه مخالف للعقلين والشرعيين جميعا ، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده ، قال الله تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) فبين الله سبحانه أنه يقول كن إذا أراد كونه ، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني .

وقال أيضا في موضع آخر : النبي صلى الله عليه وسلم قال « نبدأ بما بدأ الله به »  
ثم قرأ ( إن الصفا والمروة من شعائر الله ) والله تعالى قال ( إن مثل عيسى عند الله  
كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) وقال ( إنما أمره إذا أراد  
شيئا أن يقول له كن فيكون ) فبين جل جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من  
تراب : كن ، وأنه إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . ولم يقتض ذلك حدوثا  
ولا خلقا بعد نفي حدوث نوع الكلام . لما قام من الدليل على انتفاء الخلق عن  
كلام الله تعالى .

وقال أبو نصر السجزي أيضا : فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل . ولا يزال  
متكلما بما شاء من الكلام ، يُسمع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء  
ذلك ، ويكلم من شاء يكلمه بما يعرفه لا يحمله . وهو سبحانه حي عليم متكلم  
لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء . لا يوصف إلا بما وصف به نفسه . وبما وصفه به  
رسوله ، ليس بجسم ، ولا في معنى جسم . ولا يوصف بأداة ولا جارية وآلة .  
وكلامه أحسن الكلام . وفيه سور وآي وكلمات . وكل ذلك حروف ، وهو  
مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق . ولا كيفية لتكلمه وتكليمه . جائز  
وجود أعداد من المتكلمين يكلمهم سبحانه في حال واحدة بما يريد من كل  
واحد منهم . من غير أن يشغله تكليم هذا عن تكليم هذا ، ومنع كثير من أهل  
العلم إطلاق السكوت عليه ، ومن أهل الأثر من جَوَز إطلاق السكوت عليه  
لوروده في الحديث ، وقال : معناه تركه التوبيخ والتقدير والحاسبة اليوم .  
وسياتي يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبخ . فذلك الترك معنى السكوت .

قال : والأصل الذي يجب أن يعلم : أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق  
المسمَّين بها ، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤف واحد حي عليم سميع بصير متكلم  
وقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلم لم يكن  
ذلك تشبيها ، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة . بل الله موجود لم يزل .

واحد حتى قديم قيوم عالم سميع بصير متكلم فيما لم يزل ، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات ، والموجود منا إنما وُجد عن عَدَم ، وَحَيَّيَ بِمَعْنَى ، ثم يصير ميتا بزوال ذلك المعنى . وعلم بعد أن لم يَعْلَمْ . وقد نسي ما علم ، وسمع وأبصر وتكلم بجوارح قد تلحقها الآفات . فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى . وإن اتفقت مُسَمَّيات هذه الصفات .

وقال أبو نصر أيضا : خاطبني بعض الأشعرية يوما في هذا الفصل . وقال : التَّجَرُّؤُ على القديم غير جائز ، فقلت له : أتقر بأن الله أَسْمَعَ موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان ؟ فقال : نعم . وهم يطلقون ذلك ، ويموتون على من لا يخبر مذهبهم . وحقيقة سماع كلام الله من ذاته . على أصل الأشعرية ، محال ؛ لأن سماع الخلق . على ما جَبَلُوا عليه من البنية . وأَجَرُوا عليه من العادة . لا يكون ألبتة إلا لما هو صوت أو في معنى الصوت ، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته من العلم والفهم . وهما يقومان في وقت مقام السماع . لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع ، وربما سُمِيَ ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه ، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق في العرف الجاري .

قال : فقلت لخاطبي الأشعرية : قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس ههنا من تَتَّقِيهِ وتَحْشَى تَشْنِيعَهُ ، وإِنَّمَا مَذْهَبُكُم أَنَّ اللَّهَ يُفْهَمُ مِنْ شَاءِ كَلَامِهِ بِلَطِيفَةٍ مِنْهُ . حتى يصير علما متيقنا بأن الذي فهمه كلامُ الله . والذي أريد أن ألْزِمَكَ وارِدٌ على الفهم وروده على السماع . فدع التمويه . ودع المصانعة . ما تقول في موسى عليه السلام حيث كله الله ؟ أفهم كلام الله مطلقا أم مقيدا ؟ فتلكا قليلا ، ثم قال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : دع إرادتي وأجب بما عندك . فأبى وقال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : أريد أنك إن قلت « إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا » اقتضى أن لا يكون لله كلام

من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى ، وهذا يؤل إلى الكفر ؛ فإن الله تعالى يقول ( ٢ : ٢٥٥ ) ولا يُحِيطُونَ بشيء من علمه إلا بما شاء ( ولو جاز ذلك لصار مَنْ فهم كلام الله عالما بالغيب وبما في نفس الله تعالى ، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول ( ٥ : ١١٦ ) تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ) وإذا لم يحز إطلاقه ، وألجئت إلى أن تقول « أفهمه الله ما شاء من كلامه » دخلت في التبعيض الذي هربت منه ، وكفرت من قال به ، ويكون مخالفك أسعد منك ، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله ، وأنت أييت أن تقبل ذلك . وادعيت أن الواجب المصير إلى حكم العقل في هذا الباب ، وقد ردك العقل إلى موافقة النص خاسئا .

فقال : هذا يحتاج إلى تأمل ، وقطع الكلام .  
وقال أبو نصر : لم يزل الله متكلمًا ؛ لأن الكلام من صفات المدح للحي الفاعل ، وضده من النقائص ، والله منزّه عنها — وذكر كلاما كثيرا إلى أن قال : وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفردا مفصلا ، ذا أجزاء وأبواب وآي وكلمات وأحرف ، وأن ما كان بخلاف ذلك ، لم يكن القرآن المنزل الذي آمن به المسلمون وجحدوا الكفار ، وأن المقروء سُور وآي وكلمات وحروف ، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو ، وأنه عربي مبين ، نازل بلسان العرب ، ولسان قريش . والمراد باللسان في هذا الباب اللغة ، لا اللسان الذي هو لحم ودم وعروق ، تعالى الله عن ذلك ، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وتنزه عن الأشباه .

قال : ونحن نذكر عقب هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القرآن ، وفصلا بعد ذلك في الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث ، وكل ذي لب صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربي حروف ، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الخواص وأنها من مبادئ العلم وأسباب المدارك .



قال : وقد بين الله في كتابه مالا إشكال بعده في هذا الفصل لما قال :  
(١٠:٢٦) وإذ نادى ربك موسى والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا ، وقد جاء عن  
موسى تحقيق ذلك « فإن أنسكروا الظاهر كفروا » وإن قالوا « إن النداء غير  
صوت » خالفوا لغات العرب « وإن قالوا نادى الأمير - إذا أمر غيره بالنداء -  
دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير  
واسطة ولا ترجمان « وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد  
الصوت منه من الخلق ، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من  
خلقه ، وكيف ؟ وكلامه وكلام خلقه معنى عند الأشعري قائم بذات المتكلم  
لا يختلف ؛ فهو المشبه لا محالة .

قال : وأما نحن فنقول : كلام الله حرف وصوت بحكم النص « قال :  
وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، وكلامنا حروف وأصوات ، لا يوجد ذلك منا  
إلا بآلة ، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء ، لا يشغله شيء عن شيء ، والمتكلم  
منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدىء في الآخر ،  
والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزا ، وكلام الخلق غير معجز « وفي كلام الله  
بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون ، والخلق  
لا يصلون إلى هذه الأشياء إلا بتعريف .

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصمباني الشافعي في  
كتابه المعروف « بالحجة ، على تارك الحجة » : أجمع المسلمون على أن القرآن  
كلام الله ، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله تعالى ، وأنه موصوف به «  
وهذه الصفة لازمة لذاته « تقول العرب : « زيد متكلم » قال كلام صفة له  
لا نعرف إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام ، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام  
الله « وكانت هذه الصفة لازمة له ، أزلية « والدليل على أن الكلام لا يفارق  
المتكلم أنه لو كان مفارقة لم يكن المتكلم به إلا كلمة واحدة ، فإذا تكلم بها لم يبق

له كلام ، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة ، كلمة بعد كلمة ، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة .

قال : والدليل على أن القرآن غير مخلوق : أنه كلام الله ، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء . قال الله تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) أى أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره . فقوله « كن » كلام الله وصفته . والصفة التي منها يتفرع الخلق والفعل . وبها يتكون المخلوق لا تكون مخلوقة ، ولا يكون مثلها للمخلوق . والدليل على أن كلام الله لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز . وكلام المخلوقين غير معجز . لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سورة ، أو آية من آياته ، عجزوا عن ذلك ولم يقدرُوا عليه .

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه « الفصول ، في الأصول ، عن الأئمة الفحول » وذكر اثني عشر إماما : الشافعي ومالك والثوري وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وأبو حاتم .

قال فيه : سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول : سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول : سمعت الشيخ أبا حامد الإسفرايني يقول : مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار : أن القرآن كلام الله غير مخلوق . ومن قال مخلوق فهو كافر ، والقرآن حمله جبريل مسموعا من الله تعالى . والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل . والصحابة سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو الذي نتلوه نحن بالسنتنا . وفيما بين الدفتين . وما في صدورنا . مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا . وكل حرف منه - كالباء والتاء - كله كلام الله غير مخلوق . ومن قال « مخلوق » فهو كافر ، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين .

قال الشيخ أبو الحسن : وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام . قال : ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون

أن يُنسبوا إلى الأشعرى ، ويتبرؤون مما بنى الأشعرى مذهبَه عليه ، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الخوم حواليه ، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة . منهم : الحافظ المؤمن بن أحمد بن علي الساجي ، يقول : سمعنا جماعة من المشايخ الثقات ، قالوا : كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفرايني إمام الأئمة ، الذي طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطيعته بـسكراً إلى جامع المنصور . ويدخل الرباط المعروف بالزوري الحاذي للجامع . ويقبل على من حضر ، ويقول : اشهدوا علىّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله الإمام ابن حنبل ، لا كما يقول الباقلاني . وتكرر ذلك منه جمعات ، فقبل له في ذلك . فقال : حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح . يشيع الخبر في أهل البلاد : أني برىء مما هم عليه - يعني الأشعرية - وبرىء من مذهب أبي بكر الباقلاني ؛ فإن جماعة من المتفهمة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه ، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة ، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبله . وأنا ما قلته ، وأنا برىء من مذهب الباقلاني وعقيدته .

قال الشيخ أبو الحسن الكرجي : وسمعت شيخنا الإمام أبا منصور الفقيه الأصهباني يقول : سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول : كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفرايني . وكان ينهى أصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني . فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام . فظن أني معهم ومنهم ، وذكر قصة قال في آخرها : إن الشيخ أبا حامد قال لي : يا بني . قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل - يعني الباقلاني - فيألك وإياه . فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، وإلا فلا تحضر مجلسي . فقلت : أنا عائد بالله مما قيل ، وتائب إليه . واثمدوا علىّ أني لا أدخل إليه .

قال أبو الحسن : وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول : سمعت عدة من المشايخ والأئمة بيفداد - أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم -

قالوا : كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقا ، خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفرايني .

قال أبو الحسن : ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام ، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري ، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني . وهو عندي ، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق في كتابيه « اللمع » و « التبصرة » حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا ميز ، وقال : هو قول بعض أصحابنا ، وبه قالت الأشعرية ، ولم يمدّهم من أصحاب الشافعي : استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه ، فضلا عن أصول الدين .

قلت : هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي ، أصحاب الوجوه معروف : في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها .

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي وغير واحد ، بينوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة لقول ابن كلاب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كلاب والأشعري عن غيرها ، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها اختصاص ، بل ما قالاه قاله غيرهما ، إما من أهل السنة وإما من غيرهم ، بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعري ؛ فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤس الطوائف ، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى : هل تقوم بذاته أم لا ؟ وكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات ، ووافق الجهمية في نفى قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته . ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالبقلاني والأشعري ونحوهما ، بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم

بطريقة الحركات ، فإن هذا الأصل هو الذي أوقع المعتزلة في نفى الصفات والأفعال وقد ذكر الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب أنه طريق مُبْتَدَع في دين الرسل ، محرم عندهم ، وكذلك غير الأشعري ، كالخطابي وأمثاله ، يذكرون ذلك ، لسكن مع هذا من وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا ، وإن لم يقل : إن الدين محتاج إليها ، فلما رأى من رأى صحتها لزمه : إما قول ابن كلاب ، أو ما يضاهيه .

وهذا الذي نقلوه - من إنكار أبي حامد وغيره على القاضي أبي بكر الباقلاني - هو بسبب هذا الأصل ، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى ، وقام عليه الشيخ أبو حامد ، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام ، وأهل الحجاز ومصر ، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع ، حتى إنه لم يكن في المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعري أجل منه ولا أحسن تصنيفا ، وبسببه انتشر هذا القول ، وكان منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة ، حتى كان يكتب في بعض أجوبته محمد بن الطيب الحنبلي « وكان بينه وبين أبي الحسن التميمي وأهل بيته من التميميين من الموالاة والمصافاة ما هو معروف ، كما تقدم ذكر ذلك ، ولهذا غلب على التميميين موافقته في أصوله ، ولما صنف أبو بكر البيهقي كتابه في مناقب الإمام أحمد - وأبو بكر البيهقي موافق لابن الباقلاني في أصوله - ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذي صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التميمي ، وهو مشابه لأصول القاضي أبي بكر ، وقد حكى عنه : أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كلاب والأشعري يقول : هذا الذي ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تنبئ لي هذه المسألة ، فكان يحكى عنه الوقف فيها ؛ إذله في عدة من المسائل قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه ، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم ، وفي طريقته التي أصلها هذه المسألة بما يطول وصفه ، كما تكلم من قبل هؤلاء في ابن



كلاب ومن وافقه حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصاري قال : سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقاً يذكرون شدة أبي حامد - يعني الإسفراييني - على ابن الباقلاني ، قال : وأنا بلغت رسالة أبي سعد إلى ابنه سالم ببغداد : إن كنت تريد أن ترجع إلى هَراة فلا تقرب الباقلاني ، قال : وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي يقول : سمعت أبي يقول : لعن الله أبا ذر الهروي ، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم . وأول من بثه في المغاربة .

قلت : أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من الحاسن والفضائل ما هو معروف به ، وكان قد قدم إلى بغداد من هَراة . فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم . فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم ، كأبي نصر السجزي . وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بمسا ليس هذا موضعه ، وهو ممن يرجح طريقة الثقفى والضبي على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث . وأهل المغرب كانوا يحجون ، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدهم على أصلها فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الجهمي<sup>(١)</sup> صاحب القاضي أبي بكر ، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد .

ثم إنه مامن هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم . وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف . لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة . وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه . فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال

(١) في المطبوعة ■ الحنفى ■ .

ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين ، وصار الناس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم ؛ لما لهم من المحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم ؛ لما وقع في كلامهم من البدع والباطل ، وخيار الأمور أوساطها .

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ؛ ويتجاوز لهم عن السيئات ( ٥٩ : ١٠ ) ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم .

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ في بعض ذلك فأنه يغفر له خطاه ، تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا ( ٢ : ٢٨٦ ) ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده ، وهي من البدع المخالفة للسنة ، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه وهو من أصحابه ، فقل من يسلّم من مثل ذلك في المتأخرين ، لكثرة الاشتباه ، والاضطراب ، وبُعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذي به يحصل الهدى والصواب ، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب ، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها ، فيقولون القول الموافق للسنة ، وينفون ما هو من لوازمه ، غير ظانين أنه ينافيه . ويقولون بملزومات القول المنافي الذي ينافي ما أثبتوه من السنة ، وربما كفروا من خالفهم في القول المنافي وملزوماته . فيكون مضمون قولهم : أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله . وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد ؛ لعدم تفتنه لتناقض القولين ، ويوجد في الحاليين ؛ لاختلاف نظره واجتهاده .

وسبب ذلك ما ابتدعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الغبان أنه لا يدخل فيها إلا الحق ، وقد دخل فيها الحق والباطل ، فمن لم ينقب

عنها أو يستفصل المتكلم بها - كما كان السلف والأئمة يفعلون - صار متناقضاً أو مبتدعاً ضالاً من حيث لا يشعر .

وكثير ممن تكلم بالألفاظ الجملة المبتدعة كلفظ « الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث » ونحو ذلك ، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله ، فوقع في كلامهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك ، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم ، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة ، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلاً ، ولا تكون باطلاً محضاً لاحقاً فيه ، إذ لو كانت كذلك لم تخف على الناس ، ولكن تشتمل على حق وباطل ، فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل : إما مخطئاً غلطاً ، وإما متعمداً لنفاق فيه وإلحاد ، كما قال تعالى ( ٩ : ٤٧ ) لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم . فأخبر أن المنافقين لو خرجوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالاً . وكانوا يسعون بينهم مسرعين ، يطلبون لهم الفتنة ، وفي المؤمنين من يقبل منهم ويستجيب لهم : إما لظن مخطئ ، أو لنوع من الهوى ، أو لجموعهما ؛ فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه ، ولهذا جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات » وقد أمر المؤمنين أن يقولوا في صلاتهم ( اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به ، والضالون عبدوا الله بلا علم ، ولهذا نزه الله نبيه عن الأمرين بقوله ( ٥٣ : ١ - ٢ ) والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى ) وقال تعالى ( ٣٨ : ٤٥ ) واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيدي والأبصار )

وهذا الذي تقدم ذكره - من إنكار أئمة المراقبين من أصحاب الشافعي قول

ابن كُلاب ومتبعيه في القرآن - هو معروف في كتبهم . ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن سريج مثل الشيخ أبي حامد الإسفرايني ، حتى ذكر أبو إسحاق في طبقات الفقهاء عن أبي الحسين القدوري : أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد : إنه أنظر من الشافعي ، وهذا الكلام - وإن لم يكن مطابقاً لمعناه . لجلالة قدر الشافعي وغلو مرتبته - فلولا براعة أبي حامد . ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القدوري مثل هذا .

وقد قال أبو حامد في كتاب « التعليق في أصول الفقه » : مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به . اختلف الناس في الأمر : هل له صيغة تدل على كونه أمراً ، أم ليس له ذلك ؟ على ثلاثة مذاهب ، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجرد ها على كونه أمراً إذا عرّيت عن القرائن . وذلك مثل قول القائل : افعل كذا وكذا ، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمراً ولا يحتاج في كونه أمراً إلى قرينة .

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي ، وجماعة أهل العلم ، وهو قول البلخي من المعتزلة .

وذهبت المعتزلة بأسرها - غير البلخي - إلى أن الأمر لا صيغة له . ولا يدل اللفظ بمجرد ها على كونه أمراً ، وإنما يكون أمراً بقرينة تقترن به . وهي الإرادة ، ثم اختلفوا في تلك الإرادة . فمنهم من قال : هي إرادة المأمور به . فإذا قال : افعل ، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمراً ، وإذا عرّيت عن ذلك لم يكن أمراً . ومنهم من قال : يحتاج إلى إرادة شيئين : إرادة المأمور به ، وإرادة كون اللفظ أمراً ، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء . ولسنا نكلم معهم في هذا الفصل ؛ فإنه شيء يتفرع على مذاهبهم . وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل ، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته . أو بقرينة تقترن به ؟

وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الأمر ، لا يفارق الذات ولا يزايلها ، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر

والاستخبار وغير ذلك . كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزاييلها ، كالقدرة والعلم وغير ذلك ، وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين ، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً ، وأمر الآدمي مُحَدَّث ، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهياً . وإنما هي عبارة عنه .

قال : وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان يقول : هي حكاية عن الأمر . وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك ، فقال : لا يجوز أن يقال : إنها حكاية . ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل الحكي ، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس . وتقرر مذهبهم على هذا . فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف . أن الأمر هل له صيغة أم لا ، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس . فذلك المعنى لا يقال : إن له صيغة . أو ليست له صيغة . وإنما يقال ذلك في الألفاظ ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر ، وعندنا أن هذا هو أمر ، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة . وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالا على ذلك بمجرد صيغته . ولكنه يكون موقوفاً على ما بينه الدليل ، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر نُحْمَل عليه . وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك نُحْمَل عليه ، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة : أن هذا اللفظ . هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا . وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها .

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية . ومن متأخريهم أبو محمد الجويني والد أبي المعالي .

وقد ذكر أبو القاسم ابن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة أبي محمد الجويني . قال : سمعت خالي أبا سعد - يعني عبد الواحد بن أبي القاسم القشيري - يقول : كان أئمتنا في عصره ، والحققون من أصحابنا ، يعتقدون



فيه من السكالم والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو ، من حسن طريقته وورعه وزهده وديانته في كمال فضله .

قال أبو محمد في آخر كتاب صنفه سماه : « عقيدة أصحاب الإمام المطلب الشافعي وكافة أهل السنة والجماعة » وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر في كتابه الذي سماه « تبيين كذب المفتري »

قال أبو محمد : ونعتقد أن المصيب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد ، ويجب التعيين في الأصول ، فأما الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى . ومذهب الشيخ أبي الحسن تصويب المجتهدين في الفروع . وليس ذلك مذهب الشافعي ، وأبو الحسن أخذ أصحاب الشافعي . فإذا خالفه في شيء أغرضنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل قوله : لا صيغة للألفاظ . أي الكلام . وتقل وتعر مخالفته أصول الشافعي ونصوصه . وربما نسب المبتدعون إليه ما هو بريء منه . كما نسبوا إليه أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبر نبي ، وكذلك الاستثناء في الإيمان ، ونفي القدرة على الخلق في الأزل . وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم . قال : وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه . فوجدتها كلها خلاف ما نسب إليه .

قلت : هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه ، ولكن المقصود هنا : أنه جعل من القبيل الذي خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه : مسألة صيغ الألفاظ . وهذه هي مسألة الكلام . وقوله فيها هو قول ابن كلاب « إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى : إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً . وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به ، بل وليس هو كلام الله . وإنما خلقه في بعض الأجسام » وجهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار ، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة ، وليست معاني التوراة

المعرّبة هي القرآن ، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة . ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر .

وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل : أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته . لا فعل ولا تكلم ولا غير ذلك . وقد تبين لهم فساد قول من يقول : « القرآن مخلوق » ولا يجعل الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه . بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولاً منفصلاً عن المتكلم ، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه . بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحل كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا الله ، فإذا خلق في محل الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، وكذلك إذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هو الحي بها ، وكذلك إذا خلق علماً وقدره وكلاماً كان ذلك المحل هو العالم القادر بها ؛ فإذا خلق كلاماً في غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به .

وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف أهل الحديث والسنة ، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم . ولازم هذا أن من قال « إن القرآن العربي مخلوق » أن لا يكون القرآن العربي كلام الله ، بل يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه . ومن قال « إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا » تبطل حجته على المعتزلة ؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاماً في محل كان الكلام صفة لذلك المحل ، فإذا كان القرآن العربي كلاماً مخلوقاً في محل كان ذلك المحل هو المتكلم به ، ولم يكن كلام الله . ولهذا قال من قال « لا يسمى كلاماً إلا مجازاً » فراراً من أن يثبتوا كلاماً حقيقياً قائماً بغير المتكلم به ، فلما عظم تشنيع الناس على هذا القول . وكان تسمية هذا كلاماً حقيقة معلوماً بالاضطرار من اللغة . أرادوا أن يجعلوا لفظ الكلام مشتركاً ؛ فأفسدوا الأصل الذي بنوا عليه قولهم .

وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن من المعتزلة  
والشيعة والخوارج ونحوهم ، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب  
— ومضمونها : أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره  
ومشيئته — طمع فيهم أولئك ؛ لأن جمهور الخلق يعلمون أن المتكلم يتكلم بمشيئته  
واختياره ، وهو قادر على الكلام ، وهو يتكلم بما يشاء .

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون  
بإرادته وقدرته ؛ فلزم هؤلاء — إذا جعلوه يتكلم بقدرته واختياره — أن يكون  
كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولزم هؤلاء — إذا جعلوه غير مخلوق — أن لا يكون  
قادراً على الكلام ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بما يشاء .

والمقصود هنا أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه لما وافقوا سلف الأمة  
وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به ، فما لا يكون إلا بانثاء عنه  
لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلام الله من الله ليس ببائن منه ، وقالوا :  
إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، فقالوا : منه بدأ « ردأ  
على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره ، ومقصودهم أنه هو المتكلم به ، كما قال  
تعالى ( ٣٠ : ) « تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم » وقال تعالى  
( ٣٢ : ١٣ ) ولكن حق القول مني ) وأمثال ذلك .

ثم إنهم — مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا — اعتقدوا هذا  
الأصل ، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بناء على هذا  
الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما يكون مقدورا  
مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا  
معنى واحدا لم يمكنهم إثبات معاني متعددة ، خوفا من إثبات ما لا نهاية له ،  
فاحتاجوا أن يقولوا : معنى واحدا « فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي  
عظم فيها تكبير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليه .

وأنكر الناس عليهم أمورا : إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر ، وجعل القرآن العربي ليس هو كلام الله الذي يتكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله ، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن ، وأن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشيئته واختياره ، وتكليمه لمن كله من خلقه ، كموسى وآدم ، ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكلم هو خلق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع ، كما يقوله أبو الحسن .  
ومنهم من يقول : بل كلام الله لا يسمع بحال ، لامنه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يفهم ولا يسمع ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .  
ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارئ مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأ القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمتم هذه المحاذير ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم .

وكذلك من قال « لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة » وهو لا يقدر على التكلم بها ، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل « من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة » فجمهور العقلاء يقولون : إن قول هؤلاء أيضاً معلوم الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتا مسموعا من المتكلم .

وأما من قال « إن الصوت المسموع من القارئ قديم » أو « يسمع منه صوت قديم ومحدث » فهذا أظهر فساداً من أن يحتاج إلى الكلام عليه .

وكلام السلف والأئمة والعلماء في هذا الأصل كثير منتشر، ليس هذا موضع استقصائه .

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر . وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء في الرد على الجهمية ما جمعه . كما ذكر الخلال في كتاب السنة . قال : أخبرنا المروزي قال : هذا ما جمعه واحتج به أبو عبد الله على الجهمية من القرآن . وكتبه بخطه . وكتبته من كتابه ؛ فذكر المروزي آيات كثيرة . دون ما ذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد ، وقال فيه : سمعت أبا عبد الله يقول : في القرآن عليهم من الحجج في غير موضع - يعني الجهمية -

قال الخلال : وأنبأنا الخضر بن أحمد المثني الكندي سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : وجدت هذا الكتاب بخط أبي ، فيما احتج به على الجهمية ، وقد ألف الآيات إلى الآيات في السور ، فذكر آيات كثيرة تدل على هذا الأصل . مثل قوله تعالى ( ٢ : ١٨٦ ) وإذا سألك عبادي عني فإني قريب . أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ) وقوله تعالى ( ٢ : ١١٧ ) بديع السموات والأرض ، وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ) وقوله ( ٢ : ١٧٤ ) إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ، ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) وقوله تعالى ( ٣ : ١٨١ ) لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ) وقوله تعالى ( ٣ : ٤٥ - ٤٧ ) إن الله يُبَشِّرُكُمْ بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم - إلى قوله تعالى - قال : كذلك الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٣ : ٥٩ ) إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٣ : ٧٧ ) إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ، ولا يكلمهم الله ولا ينظر



إليهم يوم القيامة ) وقوله تعالى ( ٦ : ٧٣ وهو الذى خلق السموات والأرض  
 بالحق . ويوم يقول : كن فيكون ، قوله الحق وله الملك ) وقوله ( ٤ : ١٦٤ وكلم  
 الله موسى تكليماً ) وقوله ( ٧ : ١٤٣ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) وقوله ( ١١ :  
 ١١٠ ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ، وإنهم لفي شك منه مريب ) وقوله  
 ( ٤٢ : ٢١ ولولا كلمة الفصل لقضى بينهم ) وقوله ( ١١ : ١١٩ وتمت كلمة ربك لأملأن  
 جهنم من الجنة والناس أجمعين ) وقوله ( ١٢ : ٣ نحن نقص عليك أحسن القصص  
 بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين ) وقوله ( ١٨ : ١٠٩  
 قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى )  
 وقال تعالى ( ٢٠ : ١١ - ٣٩ فلما أتاها نودى ياموسى ، إني أنا ربك فاخلع نعليك  
 إنك بالواد المقدس طوى ، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى ، إني أنا الله لا إله إلا أنا  
 فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى - إلى قوله - إنى كما أسمع وأرى - إلى قوله -  
 وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عيني ) وقوله ( ٢٠ : ١٢٩ ولولا كلمة سبقت  
 من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى ) وقوله ( ٢١ : ٨٣ - ٩٠ وأيوب إذ نادى  
 ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين . فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر  
 وآتيناه أهله ومثلهم معهم - إلى قوله - وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن  
 نقدر عليه . فنادى فى الظلمات : أن لا إله إلا أنت . سبحانك إنى كنت من  
 الظالمين . فاستجبنا له ونجيناها من الغم وكذلك تنجى المؤمنين - إلى قوله - وزكريا  
 إذ نادى ربه رب لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين . فاستجبنا له ووهبنا له يحيى  
 وأصلحنا له زوجه ) وقوله ( ٢٥ : ٥٩ الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى  
 ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ) وقوله ( ٢٧ : ٨ فلما  
 جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها ) وقوله ( ٢٨ : ٣٠ فلما أتاها  
 نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا  
 الله رب العالمين ) وقوله تعالى ( ٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

فيكون ) وقوله تعالى ( ٣٧ : ١٧١ ) ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لهم المنصورون ، وإن جندنا لهم الغالبون ) وقوله تعالى ( ٣٩ : ٦٧ ) وما قدرُوا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه . سبحانه وتعالى عما يشركون ) وقوله تعالى ( ٤٠ : ٦٨ ) وهو الذي يحيي ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٤٠ : ٦٠ ) وقال ربكم : ادعوني أستجب لكم ) وقوله تعالى ( ٤٢ : ١٤ ) ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم ، وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب ) وقوله تعالى ( ٤٢ : ٥١ ) وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء ) وقوله تعالى ( ٤٣ : ٥٥ ) فلما آسفونا انتقمنا منهم ) وقوله ( ٥٨ : ١ ) قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ) .

قلت : وفي القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل ، كقوله تعالى ( ٢ : ٢٩ ) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ) وقوله ( ٤١ : ٩ - ١١ ) قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين - إلى قوله - : ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض : اتنيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين ) وقوله ( ٢ : ٢١٠ ) هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ) وقوله ( ٦ : ١٥٨ ) هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك ) وقوله ( ٨٩ : ٢٢ ) وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) وقوله تعالى ( ٩ : ١٠٥ ) وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وقوله ( ١٠ : ١٤ ) ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) وقوله تعالى ( ٧ : ٥٤ ) إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) في غير موضع في القرآن . وقوله تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنما

قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ١٧ : ١٦ ) وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ) وقوله تعالى ( ١٣ : ١١ ) وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ، وما لهم من دونه من وال ) وقوله تعالى ( ٢٩ : ٢٨ ) كل يوم هو في شأن ) وقوله تعالى ( ٢٨ : ٦٢ ) ويوم ينادي ربك موسى : أن انت القوم الظالمين ) وقوله ( ٧ : ٢٢ ) وطفقا يخفضان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما : ألم أنهيكما عن تلكم الشجرة ؟ ) وقوله تعالى ( ٢٦ : ١٥ ) قال : كلاً ! فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ) وقوله ( ٣٦ : ٥٨ ) سلام قولاً من رب رحيم ) وقوله تعالى ( ٣٩ : ٢٣ ) الله نزل أحسن الحديث ) وقوله ( ٤٥ : ٦ ) فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون ؟ ) وقوله ( ٧٧ : ٥٠ ) فبأى حديث بعده يؤمنون ؟ ) وقوله ( ٤ : ٨٦ ) ومن أصدق من الله حديثاً ؟ ) .

وأمثال ذلك كثير في كتاب الله تعالى ، بل يدخل في ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله ، لا سيما المرتبة ، كقوله تعالى ( ٩٣ : ٥ ) ولسوف يعطيك ربك فترضى ) وقوله ( ٩٢ : ٧ ) فسنبسره لليسرى ) وقوله ( ٩٢ : ١٠ ) فسنبسره لليسرى ) وقوله ( ٨٨ : ٢٦ ، ٢٧ ) إن إلينا إياهم ، ثم إن علينا حسابهم ) وقوله ( ٧٥ : ١٧ ) — ١٩ ) إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه ) وقوله ( ٨٤ : ٨ ) فسوف يحاسب حساباً يسيراً ) وقوله ( ٨٠ : ٢٥ ، ٢٦ ) أنا صبين الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ) وقوله تعالى ( ٣٠ : ٢٧ ) وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ) وقوله ( ٧٧ : ١٦ ، ١٧ ) ألم نهلك الأولين ، ثم نتبعهم الآخرين ؟ ) ونحو ذلك .

لكن الاستدلال بمثل هذا مبنى على أن الفعل ليس هو المفعول ، والخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم ، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع .

ثم هؤلاء على قولين : منهم من يقول : إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومنهم من يقول : يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإن قيل إن نوعه قديم ؛ فهو لا يحتاجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص .

وإذا تأول من ينافرهم أن المتجدد إنما هو المفعول الخلق فقط من غير تجدد فعل ، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط ، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التي تُراد وتُحب وتُسخط ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث ، ونحو ذلك : على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق والإتيان والحي ، وليس إلا مخلوقاً من المخلوقات .

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد ، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث .

ثم ملاحظة الباطنية يقولون : إن الرسل أرادوا إفهام الناس ما يتخيلونه ، وإن لم يكن مطابقاً للخارج ، ويعملون ذلك بمنزلة ما يراه النائم ، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبیر الرؤيا التي لا يفهم تعبیرها من ظاهرها ، كرويا يوسف والملك ، بخلاف الرؤيا التي يكون ظاهرها مطابقاً لباطنها .

وأما المسلمون من أهل الكلام فهم وإن كانوا يكفرون من يقول بهذا ، فيما أن يتأولوا تأويلات يعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا ، وإما أن يقولوا : ما ندرى ما أراد ، فهم إما في جهل بسيط أو مركب ، ومَذَار هؤلاء كلهم على أن العقل عَارِضٌ مادلت عليه النصوص .

وقد بين أهل الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص ، ودلت عليه ، لا معارض له ، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل ما لا يكاد يحصر ، فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك . ومن عرف حقيقة قول النفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضة لاحيلة لهم فيها ، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه

من أفعاله التي ليست هي نفس الخلوقات وغير أفعاله . ولولا ما وقع في كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحتَاج أن يقال : الأفعال التي ليست هي نفس الخلوقات ، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدي إلى مفعول ليس هو نفس المفعول ، ولكن النفاة عندهم أن الخلوقات هي نفس فعل الله ، ليس له فعل عندهم إلا نفس الخلوقات ؛ فلهذا احتيج إلى البيان .

ومما يدل على هذا الأصل ما علق بشرط ، كقوله تعالى : ( ٦٥ : ٢ ، ٣ ) ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ) وقوله : ( ٣ : ٣١ ) إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ) وقوله : ( إن تقوا الله يجعل لكم فرقا ) وقوله ( ٦٥ : ١ ) لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ) وقوله تعالى ( ١٨ : ٢٣ ، ٢٤ ) ولا تقولن لشئ : إني فاعل ذلك غدا ، إلا أن يشاء الله ) وقوله تعالى : ( ٤٧ : ٢٨ ) ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله )

وفي الجملة هذا في كتاب الله أكثر من أن يحصر .

وكذلك الأحاديث الصحيحة المتقدمة بالقبول ، كقوله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه « ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه » وقوله : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ » وقوله في حديث الشفاعة : « إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله » وقوله « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات كجر السلسلة على الصفا » وقوله « إن الله يحدث من أمره ما شاء وإن مما أحدث : أن لا تكلموا في الصلاة » وقوله في حديث التبجلى « فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتهم الله في صورته التي يعرفون » وقوله : « لله أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دوىة مملوكة عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه ، فالحه أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا راحلته » وهذا الحديث مستفيض عن النبي صلى الله عليه



وسلم في الصحيحين من غير وجه . من حديث ابن مسعود وأبي هريرة وغيرهما .  
 وقوله « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه »<sup>(١)</sup> ، كلاهما يدخل الجنة . وفي  
 حديث آخر مَنْ يدخل الجنة<sup>(٢)</sup> قال : فيضحك الله منه . وقوله « ما منكم من  
 أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان » وفي حديث « قسمت  
 الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين » قال الله :  
 حمدني عبدي ، فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدني عبدي » وقوله صلى الله  
 عليه وسلم « يقول الله تعالى : مَنْ تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن  
 تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً » وقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى  
 السماء الدنيا شَطْرَ الليل ، أو ثلث الليل الآخر ، فيقول : مَنْ يدعوني فأستجيب له ؟  
 من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ » وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث  
 الأنصاري الذي أضاف رجلاً وآثره على نفسه وأهله ، فلما أصبح الرجل غداً على  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « لقد ضحك الله الليلة ، وأعجب من فعالكما »  
 وأنزل الله تبارك وتعالى ( ٥٩ : ٩ ) ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم  
 خصاصة ) وهذه الأحاديث كلها في الصحيحين .

وفي السنن من حديث علي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث الركوب على  
 الدابة ، قال : فقلت « يا رسول الله من أي شيء تضحك ؟ قال : ربك يضحك  
 إلى عبده إذا قال : رب اغفر لي ذنوبي ، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، قال : علم  
 عبدي أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي لفظ « إن ربك ليعجب من عبده إذا  
 قال : رب اغفر لي ذنوبي ، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي حديث أبي رزين  
 عنه صلى الله عليه وسلم قال « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ينظر إليكم  
 أزيلين قنطين ، فيظل يضحك » يعلم أن فرجكم قريب . فقال له أبو رزين :  
 أو يضحك الرب ؟ قال : نعم ، فقال : لن نعدم من رب يضحك خيراً .

وفي الصحيحين وغيرهما في حديث التجلي الطويل المشهور الذي رُوِيَ عن

النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة - فهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي سعيد ، وفي مسلم من حديث جابر ، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره ، قال في حديث أبي هريرة ■ قال : أولست قد أعطيت اليهود والمواثيق : أن لا تسأل غير الذي أعطيت ؟ فيقول : يارب لا تجعلني أشقى خلقك ! فيضحك الله تبارك وتعالى منه ، ثم يأذن له في دخول الجنة »

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ■ فيقول الله : يا ابن آدم ، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها ؟ فيقول : أى رب أنتهزى بي ، وأنت رب العالمين ؟ وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ألا تسألونى : مم ضحكتم ؟ فقالوا : مم ضحكتم يا رسول الله ؟ فقال : من ضحك رب العالمين ، حين قال : أنتهزى بي وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إني لا أنتهزى بك ، ولكنى على ما أشاء قادر »

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، قالوا : كيف يا رسول الله ؟ قال : يقتل هذا فيلج الجنة ، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيستشهد »

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم قال « عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل ■

وفي حديث معروف ■ لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه ، ثم يأتى المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشش الله له كما يتبشش أهل الغائب بطلعته » وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أنه قال « الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها ، فناظر كيف تعملون - وفي لفظ : مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون - فاتقوا الدنيا ، واتقوا النساء »

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله لا ينظر إلى

صُورَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ »

وفي الصحيحين عن أبي واقد الليثي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان قاعدا في أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر ، فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس ، وأما رجل فجلس ، يعني خلفهم ، وأما رجل فانطلق ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر ؟ أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أوى إلى الله فأواه الله ، وأما الرجل الذي جلس خلف الحلقة فاستَحْيَا فاستَحْيَا الله منه ، وأما الرجل الذي انطلق فأعرض فأعرض الله عنه »

وعن سلمان الفارسي موقوفا ومرفوعا قال : « إِنْ اللَّهُ يَسْتَحْيِي أَنْ يَبْسُطَ الْعَبْدُ يَدَيْهِ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ فِيهِمَا خَيْرًا فَيَرُدُّهُمَا صِفْرًا خَائِبَتَيْنِ »

وفي الصحيح عنه ، فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى « لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها » فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشي ، ولئن سألتني لأعطينه . ولئن استعاذني لأعيذنه . وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأكره مساءته ! ولا بدله منه »

وفي الصحيح عن «بادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال » من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه . ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، فقالت عائشة : إنا لنسكركه الموت ؟ قال : ليس ذلك ، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بُشِّرَ بَرَضْوَانِ اللَّهِ وكرامته ، وإذا بشر بذلك أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه . وإن الكافر إذا حضره الموت بُشِّرَ بعذاب الله وسخطه ، فكفره لقاء الله . وكره الله لقاءه .

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ، ولا يبغضهم إلا منافق » من أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله »

وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك وسعديك . فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا ما لم تُعْطِ أحدا من خلقك ، فيقول عز وجل : أنا أعطيتكم أفضل من ذلك ، قالوا : يارب وأى شيء أفضل من ذلك ؟ قال : أحلُّ عليكم رضواني ، فلا أسخط عليكم بعده أبدا » وفي الصحيحين عن أنس قال : « أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - : أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا ، فرضى عنا وارضانا . »

وفي حديث عمرو بن مالك الرُّوَاسِي قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ، ارضَ عني ، قال : فأعرض عني ، ثلاثاً ، قال : قلت : يا رسول الله ، إن الرب ليرضى فيرضى ، فأرض عني ، فرضى عني . »

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ لِيَقْتَطَعَ بِهَا مَالٌ أَمْرِيءَ مُسْلِمٍ ، وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ . »

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اشتدَّ غضبُ الله على قومٍ فَعَلُوا هَذَا بِرَسُولِ اللَّهِ » وهو حينئذٍ يشير إلى رَبَّاعِيَّتِهِ <sup>(١)</sup> . وقال : « اشتدَّ غضبُ الله على رجلٍ يقتله رسولُ الله في سبيلِ الله . »

وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها ، وخلق الله سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها . » ثم قال : ياربِّ ذكر أو أنثى ؟ فيقضي ربك ما شاء . ويكتب الملك . ثم يقول : ياربِّ أجله ؟ فيقضي ربك ما شاء ، ويكتب الملك . فيقول : ياربِّ رزقه ؟ فيقضي ربك ما شاء . ويكتب الملك . ثم يُخْرِجُ الملكَ الصحيفة في يده . فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص . »

وفي الصحيحين عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده

(١) كانت رباعيته صلى الله عليه وسلم قد كسرت في غزوة أحد .

■ أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك .  
لا أحصى ثناء عليك . أنت كما أثنيت على نفسك . .

وفي حديث آخر ■ أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده .  
وفي الصحيحين عن أنس في حديث الشفاعة عن النبي صلى الله عليه وسلم  
قال ■ فإذا رأيتُ ربِّي وقعت له ساجداً ■ فَيَدْعُنِي ما شاء الله أن يدعني ■ ثم  
يقول : يا محمد ■ ارفع رأسك ■ وسلِّ تعطه ■ واشفع تشفع ■ وذكّر مثل هذا  
ثلاث مرات .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
■ يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ■ ويجتمعون في صلاة الفجر  
وصلاة العصر ، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم ، فيسألهم - وهو أعلم بهم - كيف  
تركتم عبادي ؟ قالوا : تركناهم وهم يصلون ، وأتيناهم وهم يصلون ■ .

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن  
لله ملائكة سيارة فضلاً عن كتاب الناس ، سياحين في الأرض ، فإذا وجدوا قوماً  
يذكرون الله تنادوا : هلموا إلى حاجتكم ■ قال : فيجيئون حتى يحفون بهم إلى  
السماء الدنيا ، قال : فيقول الله عز وجل : أي شيء تركتم عبادي يصنعون ؟ قال :  
فيقولون : تركناهم يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ■ قال : فيقول : هل رأوني ■  
فيقولون : لا ، قال : فيقول : كيف لو رأوني ؟ قال : فيقولون : لو رأوك لكانوا  
أشد تمجيداً وأشد ذكراً ، قال : فيقول : فأى شيء يطلبون ؟ قالوا : يطلبون الجنة ■  
قال : فيقول : وهل رأوها ؟ فيقولون : لا ، قال : فيقول : كيف لو رأوها ؟ قال :  
فيقولون : لو رأوها كانوا أشد عليها حرصاً وأشد لها طلباً ، قال : فيقول : من أي  
شيء يتعوذون ؟ قال : فيقولون : يتعوذون من النار ، قال : فيقول : وهل رأوها ؟  
قال : فيقولون : لا ، قال : فيقول : فكيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها  
كانوا أشد منها تعوداً وأشد منها هرباً ■ قال : فيقول : إني أشهدكم أنني قد غفرت



لهم ، قال فيقولون : إن فيهم فلانا الخَطَاء ، لم يردهم ، إنما جاء في حاجة ، قال :  
فيقول : هم القوم لا يَشْقَى بهم جليسهم » .

وفي الصحيحين عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله إذا  
أحب عبداً نادى جبريل : إني قد أحببت فلانا فأحبّه ، قال : فيحبه جبريل .  
ثم ينادى في السماء : إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع  
له القَبُول في الأرض » وقال في البغض مثل ذلك .

وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى : أنا  
عند ظن عبدي بي ، وأنا معه حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في  
نفسى ، وإن ذكرني في مَلَأٍ ذكرته في مَلَأٍ خَيْرٍ منهم ، وإن اقترب إلى شبراً اقتربت  
إليه ذراعاً ، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً ، وإن أتاني يمشي أتيته  
هرولة » .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد : أنهما شهدا على رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أنه قال « ما جلس قوم يدكرون الله إلا حَفَّتْ بهم الملائكة ، وغشيتهم  
الرحمة ، وذكروا الله فيمن عنده » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن رجلا  
أصاب ذنباً ، فقال : يارب ، إني قد أصبت ذنباً فاغفره لي ، فقال ربه : علم عبدي  
أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدي ، ثم مكث ما شاء الله ، ثم  
أذنب ذنباً آخر ، فقال : أي رب ، إني قد أذنبت ذنباً فاغفره لي ، فقال ربه : علم  
عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدي ، فليفعل ما يشاء » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يقبض  
الله الأرض ويطوى السماء بيمينه » ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟  
وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما منكم أحد إلا  
سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان ، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا

شيئاً قدّمه ، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدّمه . وينظر أمامه فتستقبله النار ، فمن استطاع منكم أن يتقى النار ولو بشق تمره فليفعل . فإن لم يجد فبكلمة طيبة .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الرؤية قال فيه « فيلقى العبد فيقول : أي قل ، ألم أكرمك ، وأسودك ، وأزوجك ، وأسخر لك الخيل والإبل ، وأذكرك ترأس وتربع ؟ فيقول : بلى يا رب ، قال : فيقول : أظننت أنك ملاقي ؟ فيقول : لا ، فيقول : إني أنساك كما نسيتني ، ثم يلقى الثاني ، فيقول : أي قل - فذكر مثل ما قال الأول - فيلقى الثالث فيقول : آمنت بك وبكتابك وبرسولك ، وصليت وصمت وتصدقت ، ويثنى بخير ما استطاع . قال : فيقول : فهمنا إذن . قال : ثم يقال : ألا نبعث شاهداً عليك ؟ فيفكر في نفسه من الذي يشهد عليه ؟ فيختم على فيه ، ويقال لخذله : انطقي . فتنطق فخذله ولحمه وعظامه . تعلمه ما كان ذلك ، ليعذر من نفسه . وذلك المنافق » وذكر الحديث .

وفي صحيح مسلم عن أنس قال « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فضحك ، قال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم . قال : من مخاطبة العبد ربه . يقول : يا رب ألم تجرنى من الظلم ؟ قال : يقول بلى . قال : فيقول : فإني لا أجزى على نفسي إلا شاهداً مني ، قال : فيقول : فكفى بنفسك عليك شهيداً ، وبالكرام الكاتبين شهوداً . قال : فيختم على فيه . ويقال لأركانها : انطقي . فتنطق بأعماله ، قال : ثم يخلّى بينه وبين الكلام . قال : فيقول : بعداً لـسكن وسحقاً ، فعنكن كنت أناضل . »

وفي الصحيحين عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله لأهل النار عذاباً يوم القيامة : لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكنت تفقدى به ؟ فيقول : نعم . فيقول له : قد أردت منك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم : أن لا تشرك بي ، فأبيت إلا أن تشرك » .

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : **يَدْنُو أَحَدُكُمْ** من ربه ، حتى يضع كنفه عليه . فيقول : علمت كذا وكذا ؟ فيقول : نعم يا رب ، فيقرره ، ثم يقول : قد سترتها عليك في الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم . قال : ثم يعطى كتاب حسنة ، وهو قوله ( ٦٩ : ١٩ : هاؤم اقرؤوا كتابيه ) وأما الكفار والمنافقون فينادون : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم . ألا لعنة الله على الظالمين .

وفي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله يوم القيامة : يا ابن آدم . مرضت فلم تعدني ، فيقول : يا رب كيف أعودك . وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده . ويقول : يا ابن آدم . استسقيتك فلم تسقني ، فيقول : أي رب . وكيف أسقيك . وأنت رب العالمين ؟ فيقول تبارك وتعالى : أما علمت أن عبدى فلانا استسقاك فلم تسقه ؟ أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي ؟ قال : ويقول : يا ابن آدم . استطعمتك فلم تطعمني ، فيقول : أي رب وكيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا استطعمك فلم تطعمه ؟ أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي . »

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله يقول : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : ربنا وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطينا ما لم تعط أحداً من خلقك . فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك ؟ قال : فيقولون : يا رب . وأي شيء أفضل من ذلك ؟ قال : أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً » وهذا فيه ذكر الخطاب والرضوان جميعاً .

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : **آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من النار : رجل يخرج**

حَبَّوْا ۖ فيقول له ربه : ادخل الجنة ۖ فيقول : إن الجنة مملأى ۖ فيقول له ذلك ثلاث مرات ۖ كل ذلك يعيد : الجنة مملأى ، فيقول : إن لك مثل الدنيا عشر مرات ۖ » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ۖ ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ۖ ولهم عذاب أليم : رجل حلف على يمين على مال امرئ مسلم فاقطعه ۖ ورجل حلف على يمين بعد العصر ۖ أنه أعطى بسلعة أكثر مما أعطى ۖ وهو كاذب ، ورجل منع فضل ماء ، يقول الله : اليوم أمنعك من فضلي ، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك ۖ .

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ۖ ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ۖ ولهم عذاب أليم ، قال : فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، فقال أبو ذر : خابوا وخسروا من هم يا رسول الله ؟ قال : المسبل<sup>(١)</sup> ، والمنان ، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب ۖ وهذان الحديثان فيهما نفي التكلم والنظر عن بعض الناس ، كما نفي القرآن مثل ذلك ۖ وأما نفي التكلم وحده ففي غير حديث .

وهذا الباب في الأحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه ، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه ، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير في الحديث ، كما أن أحاديث الأحكام تجيء موافقة لكتاب الله ، مع تفسيرها لمُجْمَلِه ، ومع ما فيها من الزيادات التي لا تعارض القرآن ؛ فإن الله سبحانه وتعالى أنزل على نبيه الكتاب والحكمة ، وأمر أزواجه نبيه أن يذكرن ما يقلى في بيوتهن من آيات الله والحكمة ، وامتنن على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وقال النبي صلى الله عليه

---

(١) أراد بالمسبل : الختال الذي نسي أنه من نطفة أمشاج فتطاول

واستعلى ۖ والله لا يحب كل مختال فخور .

وسلم « ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه » . وفي رواية « ألا إنه مثل القرآن أو أكثر » .

فالحكمة التي أنزلها الله عليه مع القرآن ، وعلمها لأمته ، تتناول ما تكلم به في الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر ، فخبره موافق لخبر الله ، وأمره موافق لأمر الله ، فكما أنه يأمر بما هو تفسير ما في الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب ؛ فهو أيضا يخبر بما في الكتاب وبما هو تفسير ما في الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب ، فجاءت أخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب : خلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ، ويذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده ، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه ، وحبه وبغضه ، وفرحه وضحكه ، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب .

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام :

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم ، يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى .

والكلابية ومن وافقهم ، يثبتون ما يثبتون من ذلك : إما قديما بعينه لازما لذات الله ، وإما مخلوقا منفصلا عنه .

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة .  
نعم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا ، كما تقوله السكرامية ، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا ، بل قديما ، ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفراد ، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه ؛ فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية ، ومن الأعيان الحادثة مالا ينفى بعد



حدوثه ، كأرواح الآدميين ، فإنها مُبدَّعة ، كانت بعد أن لم تسكن ، ومع هذا فهي باقية دائماً .

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه ، لكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب ، وأنها قديمة النوع ، فاعتقدوا قدمها ، وليس لهم على ذلك دليل أصلاً ، وعامة ما يحتجون به بإبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدث الشخص ، ويقولون : إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ، ويقولون : إن ذلك كله حدث من غير تجديد أمر حادث وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم ، وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة ، كما تقدم بيانه ، وإن لم يبطل بطل قولهم .

فالقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر ، وليس في صريح المعقول ما يناقض صريح المنقول ، وهو المطلوب .

ومن المعلوم : أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثمَّ دليل لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك ، وهذا هو المطلوب هنا .

ولكن أقواماً ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول . وأصل وقوع ذلك في المنتسبين للإسلام والإيمان : أن أقواماً من أهل النظر والكلام أرادوا نصرته ما اعتقدوا أنه قوله بما اعتقدوه أنه حجة ، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها ، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره .

وهؤلاء غلطوا في المنقول والمعقول جميعاً ، كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية نفاة الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ماسوى الذات القديمة المجردة عن الصفات مُحَدَّث الشخص والنوع جميعاً ، وظنوا أن هذا من التوحيد الذي جاء به ، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل ، وجعلوا

هذا هو الطريق إلى إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله ، فقالوا : إن كلامه مخلوق خالق في غيره ، لم يقم به كلام . وإنه لا يرى في الآخرة ، ولا يكون مبايناً للمخلوق . ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات ، ولا فعل من الأفعال . لا خلق للعالم ولا استواء ولا غير ذلك . فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلاً للأعراض ، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث ، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر به .

وهم مخطئون في المنقول والمعقول .

أما المنقول : فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال . بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال . وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة . وهم يسلمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص ، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله ، وأنه ( خالق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش )

فمن قال « الأفلاك قديمة أزلية » فقله مناقض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، كما أن من قال : إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل » فقله مناقض لقول الرسول . فليس لواحد منهما عقل صريح يدل على قوله . بل العقل الصريح مناقض لقوله ، كما قد بين في موضعه من وجوه كثيرة . مثل ما يقال : إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع ، كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر . وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ؛ فهذا قول نفاة الصفات .

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث ، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه . ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث ، فالحوادث ليست من لوازمه ، وما لا يكون من لوازمه يتوقفه

وجوده على حدوث سبب حادث ، فإذا كان القديم الواجب بنفسه ، أو اللازم للواجب ، لا يصدر عنه حادث — امتنع حدوث الحوادث ، وهذا حقيقة قولهم ؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له ، وهو لازم لعلته ، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها ، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود ؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء .

وإذا قالوا « يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة » قيل : الكلام في تلك الوسطة كالكلام في الأول ، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها ، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث .

وإذا قالوا « كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول » قيل لهم : فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه . وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع ، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه ، فيكون نوع الحوادث صادراً عن الواجب بنفسه ، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم ، لا الفلك ولا غيره ، وهو نقيض قولهم .

وإذا قالوا « نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس ، وهذان لازمان للعقل ، وهو لازم للواجب بنفسه » قيل لهم : فذاته مستلزمة لنوع الحوادث ، سواء كان بوسط أو بغير وسط ، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء . لا بوسط ولا بغير وسط . سواء كان الحادث نوعاً أو شخصاً . لأن النوع الحادث تمتنع مقارنته لها ، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها ؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئاً فشيئاً والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئاً فشيئاً . فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لمقترن بعضها ببعض أو شخص منها ، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له ، كما بطل وجوبه بنفسه ، وهو المطاوب .

ومما يبين ذلك : أن القديم يستلزم قدم موجب ، أو وجوبه بنفسه ، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره . إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون

موجوداً ، فضلاً عن أن يكون قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء . وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضاً ، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثاً ؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبته الذي هو مقتضاه وأثره ، وهذا معلوم بالضرورة ، ومتفق عليه بين العقلاء . وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجباً بنفسه ؛ إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث ، لأن الحادث كان معدوماً ، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه ، فضلاً عن أن يكون واجباً بنفسه . فثبت أن في العالم ما ليس بواجب . والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبته ، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبته ومقتضاه ، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام ، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها ، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجباً بذاته . وإذا كان غاية ما يقولون : أن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة ؛ فعلى هذا التقدير : يمتنع حدوث الحوادث عنه ، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره ، وإلا لزم حدوثها بلا محدث ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ؛ فثبت أن للحوادث محدثاً ليس هو مستلزماً لموجبته ومقتضاه ، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها . أو أن يكون شيئاً من معلولاتها ، وهم يقولون : إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها ، وكل ما سواها معلول لها ، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة .

ومن قال ■ إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة ■ فقله معلوم الفساد بالضرورة .

ومن قال « إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب » فقله أيضاً معلوم الفساد ، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاك أو بعضها ، لوجهين :

أحدهما : أن ذلك الجزء الذى هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضا قدم معلوله معه ، فيلزم أن لا يحدث شيء ، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة ، امتنع صدور شيء عن غير علة تامة ، ولو قدر إمكان حدوث الحوادث عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله ، فعلى كل تقدير قولهم باطل .

الوجه الثانى : من المعلوم أنه ليس شيء من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه ، وإن قيل « إن بعض أجزائه سبب لبعض » فتأثيره متوقف على سبب آخر ، وعلى انتفاء موانع ، فلا يمكن أن يجعل شيء من أجزاء العالم رباً واجباً بنفسه ، قديماً مبداً لغيره ، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبداً لغيره ، وليس شيء من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه ، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته ، وهذا كله مبسوط فى موضع آخر .  
والمقصود هنا بيان أنه ليس فى المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

وقد علم أن المدعين لمعقول يناقضه صنفان :

صنف يجوزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمداً أو خطأ ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن ، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ، ومن المظهرين لتصديقهم ، كالمناقضين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشيء من ذلك .

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك ، وهذا هو الذى يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام على اختلاف أصنافهم .

والمبتدعة من هؤلاء مخطئون فى السمع وفى العقل ؛ ففى السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمداً أو خطأ ، وفى العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين ، وإذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة .



فإن الدليل لازم لدلوله ، ولازم الحق لا يكون إلا حقا ، وأما الدليل الباطل فقد يلزمه الحق ، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة وبالباطل تارة ، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل ، فإن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ، فلو كان مستلزما للحق لكان الباطل حقا ، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا ، وأما الدعوى الصحيحة : فقد تكون حجتها صحيحة ، وقد تكون باطلة . ومن أعظم<sup>(١)</sup> ما بنى عليه المتكلمون النافون للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة : هذه المسألة ، وهي نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها .

### فصل

وقد ذكر أبو عبد الله الرازي هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كان عدمه قبل حدوثها نقصا ، وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

وهذه الحجة ضعيفة ، ولعلها أضعف مما ضعفوه ، ونحن نذكر ما ذكره أبو عبد الله ابن الخطيب في ذلك في أجل كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول » في دراية الأصول « وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من الموافقين والخالفين ، ووصفه بصفات تطول

قال : وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقيق وقوفه على مجامع بحث العقلاء ، من المحققين والمبطلين ، والموافقين والخالفين .

(١) « من أعظم » خبر مقدم ، والمبتدأ قوله « هذه المسألة » و « أصولهم » مفعول به لبنى ، والتقدير : وهذه المسألة من أعظم ما بنى هؤلاء أصولهم عليه .

قال : فإنني قلما تكلمت فيه في المبادئ والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفا إلى تلخيص النهايات والغايات

وقال في هذا الكتاب : الأصل الثاني عشر ، وهو ما يستحيل على الله ، قال : المسألة الرابعة في أنه يستحيل عليه أن يكون محلا للحوادث ، واتفقت الكرامية على تجويز ذلك ، وأما تجدد الأحوال : فالمعتزلة اختلفوا في تجويزه ، مثل المدركة والسامعية والبصرية والمريدية والكارهية ، وأما أبو الحسن البصري فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته .

قال : وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه ، فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على ذاته ، مع أن الإضافة عندهم عرض وجودي ، وذلك يقتضي كون ذاته موصوفة بالحوادث ، وأما أبو البركات البغدادي فقد صرح باتصاف ذاته بالصفات الحديثة . قلت : أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة : ما يجده في كتب أبي الحسين البصري ، وصاحبه محمود الخوارزمي ، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم ، وفي كلام الفلاسفة : ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما ، وفي مذهب الأشعري : على كتب أبي المعالي ، كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله . وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب وأمثالهما ، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم ؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها ، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين . وإلا فهذا القول الذي حكاه عن أبي البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ، وقول كثير منهم ، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم . فنقل أرباب المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو ؟ قالوا : قال سقراط وأفلاطون وأرسطو : إن الباري لا يعبر عنه إلا بهو . فقط ، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة . وهي الحكمة المحضة والحق المحض ، وليست لله صورة مثل الصورة التي تكثرت في العنصر ، وهو المقدس

الذى لا يحيط به الذهن ولا العقل ، ولا تجوز عليه العين ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ، ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غاية الكنه . لكن [ يُدْرِكُ ] بأنه واحد أزلى ليس باثنين . لأننا إن أوقفنا عليه العدد لزمه التثنية ، وإن أوقفنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقبْلُ والبعْدُ . وإن أوقفنا عليه المكان لزمه الحدود ، وجعلناه متناهيًا إلى غيره . وقال تاليس وبلاطن حسن ولوقسوس ولستاقيس وانبدقليس جميعا : إن البارى واحد ساكن . غير أن انبدقليس قال : إنه متحرك بنوع سكون ، كالعقل المتحرك بنوع سكون . فذلك جائز ؛ لأن العقل إذا كان مُبدِعا فهو متحرك بنوع سكون ، فلا محالة أن المبدع متحرك بسكون ، لأنه علة . قالوا : وشايعه على هذا القول ، فيثاغورس ومن بعده إلى زمن أفلاطون .

وقال زينون وديمقراط وساغوريون : إن البارى متحرك في الحقيقة ، وإن حركته فوق الذهن ، فليست زولا .

قالوا : وقال تاليس - وهو أحد أساطين الحكمة - إن صفة البارى لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره ، فأما من جهة هُوِيَّتِهِ : فغير مُدْرِكٍ له صفة من نحو ذاته . بل من نحو ذواتنا . كان يقول : أبدع الله العالم لا الحاجة إليه ، بل لفضله . ولولا ظهور أفاعيل الفضيلة لم يكن ههنا وجود . وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مُبدِعة أبدعها مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَهَا .

وقال فيثاغورس نحو قول تاليس : لا يدرك من جهة النفس . هو فوق الصفات العلوية الروحانية ، غير مدرك من نحو هُوِيَّتِهِ . بل من قبل آثاره في كل عالم . فيوصف وينعت بقدر ظهور تلك الآثار في ذلك العالم ، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبدِعة مسبوقة مخلوقة .

قالوا : وقال إبلسايس نحو مقالة هذين ، غير أنه يُجَوِّزُ لقائل أن يقول : إن البارى يتحرك بحركة فوق هذه الحركات .

قلت : وكذلك أبو البركات في « المعبر » حكى المقاتلين عن غيره ، بل

عن القائلين بقدم العالم ، فقال : قال القائلون بالحدوث للقدميين : فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا قديما في الأزل ، فالحوادث في العالم كيف وجدت ؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم ■ هو خالقها ، وعنه صدر وجودها ■ فقد قلتم بأن القديم خلق الحادث ، وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم ■ إن غيره فعل الحوادث ■ فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته .

قال : فقال القدميون : بل الخالق الأزلي الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأسيرها قديم وحديث ■ وحده لا شريك له في وجوده وخلقها وملئكه وأمره ، وتشعب رأيهم في ذلك إلى مذهبين :

فمنهم من قال : إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئا بعد شيء ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، أوجب خلقه إرادته ، وأوجب إرادته خلقه ، مثال ذلك : أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلق ، وأوجده ، وأراد بوجود الأب وجود الابن ■ أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود ، فإذا قلتم ■ لم أوجد ؟ ■ قيل : لأنه أراد فجاد ، و « لم أراد ؟ » قيل : لأنه أوجد ، ووجود الحوادث يقتضى بعضها بعضا من وجوده السابق واللاحق . فإن قالوا « كيف تحدث له الإرادة بعد الإرادة ؟ وكيف يكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن ؟ وكيف يكون محل الحوادث ؟ » قيل : وكيف يكون محلا لغير الحوادث ؟ أعنى للإرادة القديمة .

فإن قيل ■ لأنها له منه ■ قيل : والإرادات له منه .

فإن قيل « الإرادة القديمة له في قدمه ■ قيل : والحديث له في قدمه ؛ لأن السابق من وجوده بالإرادة السابقة أوجب عنه إرادة لاحقة ، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحق من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته ، وهلم جرا .

قال : والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة ، في كونه

محلا ، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه ، كما سنتكلم عليه في فصل العلم ، إذا قلنا في علمه :  
لم يعلم ؟ وكيف يعلم ؟

قال : فهذا أحد المذهبين . وأما المذهب الآخر : فإن أهله يقولون بتجده  
بعد عدمه ، فله سبب يوجب حدوثه . وذلك السبب حادث أيضا ، حتى ترتقى  
أسباب الحوادث إلى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة . وساق تمام قول هؤلاء  
وهو قول أرسطو وأتباعه

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو ،  
وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك . وإن كان لهم  
في المادة أقوال آخر ، وقد بسط الكلام على هذا الأصل في مسألة العلم وغيره  
لما ردّ على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات . حذرا من التغير والتكثر في ذاته ،  
وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونقضها .

وقال : فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة  
المدركات ؛ فجوابه المحقق : أنه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته . بل في إضافته  
ومناسباته . وتلك مما لا يعيد الكثرة على هويته وذاته . ولا الوحدة التي  
أوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه . وبحسبها أوجبنا  
له ما أوجبنا . وسلبنا عنه ما سلبنا . هي وحدة مدركاته ونسبته وإضافاته . بل  
إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته .

قال : ولا تعتقد أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على  
طريق التنزيه . بل لزم بالبرهان عن مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته .  
والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته ، لا في مدركاته وإضافاته .  
فأما أن تتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي ، لا معنى في نفس الذات .  
وذلك مما لم تبطله الحجة . ولم يمنع البرهان . ونفيه من طريق التنزيه والإجلال  
لا وَجْهَ له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى .



وتكلم على قول أرسطو ، فقال : من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، وإذا كان جوهرأ في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا يتغير ، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ، لكن بالقوة . فقال أبو البركات : ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم : فهو غير لازم في التغير مطلقا ، بل هو غير لازم ألبته ، وإن لم يكن لازم في بعض تغيرات الأجسام . مثل الحرارة والبرودة ، وفي بعض الأوقات ، لافي كل حال ووقت ، ويلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير حركة مكانية ، قال : وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان ، على رأيه . فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون في مكان ألبته ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال ، كالسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها أبداً . وإنما ذلك فيما يتصعد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك . والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة . لا قبلها ، كما قال : إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية . وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها . فما لزم هذا في كل جسم ، بل في بعض الأجسام ، ولا في كل حال ووقت ، بل في بعض الأحوال والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال . بل على طريق التبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية . ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات ، فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً . ولا يتعدى من البعض إلى البعض . وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة .

وبسط الكلام في مسألة العلم ، وقال - لما ذكر القولين المتقدمين - والقائلون بالحدوث قالوا : إنه لا يحتاج إلى هذا التحل ، وسموه على طريق المجادلة باسم التحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول : بأن المبدى المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداث العالم حتى أحدثه .

قال : وقيل في جوابهم : إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص في القدم إلا بمعقول يجعله مقصوداً في العلم القديم عند الإرادة القديمة ، حيث أراد في مدة العدم السابق لحدوث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية ، وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم ، وما لا يمكن أن يعلم لا يعلمه عالم ، لا لأن الله لا يقدر على علمه ، لكن لأنه في نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم : من مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي ، ويحسن إلى المحسن ، ويسىء إلى المسيء ، ويقبل توبة التائب ، ويغفر للمستغفر ، هل يكون ذلك عنه أو لا يكون ؟ فإن قالوا « إنه لا يكون » أبطأوا ذلك الشرع الذي قصدهم نصرتة ، وأبطأوا حكم أوامره ونواهيه ، وكل ما جاء لأجله من الحث على الطاعة ، والنهي عن المعصية ، وإن قالوا « يكون ذلك بأسره » فهل هو بإرادة أم بغير إرادة ؟ وكونه بغير إرادة أشنع ، وإن كان بإرادته فهل هي إرادة قديمة أو محدثة ؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة ، وما أظنهم يقولون : إن المرادات المتكثرة صدرت عن إرادة واحدة ، قال : وإن قالوا « إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة » فقد قالوا بما هربوا منه أولاً .

قلت : فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تصدر المرادات المتكثرة عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به ، وهم يقولون به ، فإن هذا قول ابن الحاجب والأشعري ، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، يقولون : إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، يريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ، وإن كلامه الذي تسكلم به من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه

هو أيضاً واحد للعين ، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل : هل كلامه معنى فقط والقرآن العربي ليس هو كلامه ، أو كلامه الحروف أو الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره ، وهى قديمة العين ؟ على قولين : ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات من لا يقول هى واحدة ، بل يقول : هى متعددة ، وإن كانت لانهاية لها ، ويقول بثبوت حروف ، أو حروف ومعان لانهاية لها فى آن واحد ، وأنها لم تزل ولا تزال ، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق ، وأنه ليس له كلام قائم بذاته ، لما رأوا أن ما ليس بمخلوق فهو قديم العين ، والثانى ممتنع عندهم ، فتمين الأول .

وأولئك الصنفان قالوا : والأول ممتنع ، فتمين الثانى ، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه يمتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية : لا كلام له باختياره ، ولا غير كلام ، كما قد بين فى موضعه .

وهذا القول بتيام الحوادث هو قول هشام بن الحكم وهشام الجوالقي وابن مالك الحضرمي وعلى بن سَهْم وأتباعهم ، وطوائف من متقدمي أهل الكلام والفقه ، كأبي معاذ التومني<sup>(١)</sup> وزهير الأثرى ، وداود الأصبهاني وغيرهم كما ذكره الأشعري عنهم فى المقالات ، وقال : وكل القائلين بأن القرآن ليس بمخلوق - كنجو عبد الله بن سعيد بن كلاب - ومن قال : إنه محدث ، كنجو زهير الأثرى - يعنى وداود الأصبهاني - ومن قال : إنه حادث ، كنجو أبي معاذ التومني - يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك ، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان .

(١) بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم بعدها نون : نسبة إلى قرية بمصر ، كما فى الأنساب للسمعاني ومعجم البلدان .

والمقصود هنا أن نبين غاية حجة النفاة ، فإنه بعد أن ذكر الخلاف قال :  
والمعتمد أن نقول : كل ماصح قيامه بالبارى تعالى : فإما أن يكون صفة كمال ،  
أو لا يكون ، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً ، وإلا كانت ذاته  
قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال ، والخالي عن الكمال الذي هو ممكن  
الاتصاف به ناقص ، والنقص على الله محال بإجماع الأمة ، وإن لم يكن صفة كمال  
استحال انصاف البارى بها ، لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأشهرها صفات  
كمال ، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع ، وإنه غير جائز .

قال : وهذا مانعول عليه ، وإنه مركب من السمع والعقل .  
قال : والذي عول عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب  
اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل ، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث  
في الأزل ، وإنه محال .

قال : وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما ،  
وقد عرفت فسادها .

قال : ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها  
إلى البناء على ذلك الأصل ، وهو أنه لو كان قابلاً للحوادث لكان قابلاً لها  
في الأزل ، وكون الشيء قابلاً للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول ، فيلزم صحة  
حدوث الحوادث في الأزل ، وهو محال .

قال : إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر في الأزل ، ولا يلزم من أزلية  
قادرية صحة أزلية المقدور ، فكذلك ههنا .

قال : ومنهم من قال : لو كانت الحوادث قائمة به لتغير ، وهو محال .  
قال : وهذا ضعيف ، لأنه إن فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم  
والملزوم ، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية .

قال : وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف .

حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه ، والبارى تعالى ليس في الجهة ، فامتنع قيام الصفة به .

قال : وقد عرفت ضعف هذه الطريقة .

قال : ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا ، بدليل أن العَرَضَ لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به .  
قال : وإنه باطل ؛ لاحتمال أن يقال : إن الجوهر إنما يصح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا ، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى ، وغير مشترك بينه وبين العرض . سلمنا ذلك ، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا ، والله تعالى يقبلها لوصف آخر ؛ لصحة تحليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة .

قال : واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به .

قال : وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها .

قال : فهذه عيون ما تمسك به أهل السنة في هذه المسألة .

قلت : أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعة للسكرامية ، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك ، وميله إلى المعتزلة والمعتزلة أكثر من ميله إليهم ، واختلف كلامه في تكفيرهم ، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة ، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم<sup>(١)</sup> . وهذه المسألة من أشهر المسائل التي ينازعهم فيها ، ومع هذا فقد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف ، وذكر أنه ليس الخالفهم عليهم حجة صحيحة ، إلا الحجة التي احتج بها . وهي من أضعف الحجج ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الحجج التي يحتج بها السكلائية والمعتزلة فقد بين هو فسادها ، مع أنه قد استوعب حجج النفاة ، والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مفرقا .

(١) كذا ، ولعله « لا هم ولا المعتزلة ولا أمثالهم » بغير اللام



ونحن نوضح ذلك :

فأما الحجة الأولى - وهي « أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث ؛ فهو حادث » فهذه الحجة مبنية على مقدمتين ، وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين :

أما الأولى - وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده - فأكثر العقلاء على خلافها ، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار ، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة ، كأصحاب أحمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، من قال ذلك والتزم أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض ولا دليل لأصحابها عليها ، وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه « الإرشاد » إلى قواطع الأدلة « لم يذكر على ذلك حجة » بل هذه المقدمة احتاج إليها في مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عرض منه . فأحال على كلامه مع الكرامية . ولما تكلم مع الكرامية في المسألة أحال على كلامه في مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلاً عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمون ما اعتمد عليه من قال « إن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده » أن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتقاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية . فكذلك قبل الاتصاف .

فأجابهم من خالفهم - كالرازي وغيره - بأن الأولى قياس تحض بغير جامع . فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذي يُسلمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون هل هو وجودي أو عدمي ؟ فيه قولان معروفان ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على

مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال « إن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة » - وم أ كثر الطوائف - لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قَبِلَ الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك إذا قدر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الأعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات ، وأما ما يقبل البقاء فهو مبنى على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضد أم لا ؟ فن قال « إن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد » أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحدوث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن قال « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ، فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده ، بناء على هذا الأصل ، فإن كان الأصل صحيحاً ثبت الفرق ، وإن كان باطلاً منع الفرق ، وتناقضهم يدل على فساد أحد قوليهما .

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون ، بل أكثر الناس على هذا ، فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم .

وأما المقدمة الثانية - « وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » - فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم ، وقالوا : التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل ، فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه ، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث ، لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم ، إلا بناء على هذا الأصل ؛ فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم ، وبين أنه لا بد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح ، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث

يلزمهم الترجيح بلا مرجح ، ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا ، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث .

والطوائف أيضا متنازعة في هذا الأصل ، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمتنعون ذلك . وأما أهل الكلام : فلمعتزلة فيه قولان ، وللأشعرية فيه قولان .

وأما الحجة الثانية - وهي أنه « لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل » وذلك فرع إمكان وجودها في الأزل » - فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزليا . قلت : ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى :

أحدها : أنه لا يسلم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له في الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك في الأزل ، فإنه إذا قيل « هو قابل لما يمتنع أن يكون أزليا » كان بمنزلة أن يقال : هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزليا ؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل ، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها ؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل ، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا ، فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث - كالسكلاوية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية - كان كلامه في هذا بمنزلة كلامه في هذا ، ومن قال « إن حدوث الحوادث لا بد له من سبب حادث » - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون : إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيئته - ولم يزل كذلك ، أو يقولون بتعاقب ذلك في غيره ، كما يشترك في هذا الأصل من يقوله من المشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعرى وغيرهم - فتقولهم في هذا كقولهم في هذا .

الوجه الثاني : أن يلتزم قائل ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل ، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور في الأزل ، وقد عرف أن لطوائف المسلمين في هذا الأصل قولين معروفين ، فإن مالا يتناهى من الحوادث : هل يمكن وجوده في المستقبل فقط أو في الماضي فقط أو فيهما جميعاً ؟ على ثلاثة أقوال معروفة . قال بكل قول طوائف من نظار المسلمين وغيرهم .

الوجه الثالث : أن يُجَابَ بجواب مركب ، فيقال : هو قابل لما هو قادر عليه ، فإن كان ثبوت جنسها في الأزل ممكناً كان قابلاً لذلك في الأزل وقادراً عليه في الأزل ، وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً في الأزل كان قابلاً للممكن من ذلك ، كما هو قادر على الممكن من ذلك .

الوجه الرابع : أن يقال : كونه قابلاً أو ليس بقابل : هو نظر في محل هذه الأمور . وليس نظراً في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك ، كما أن النظر في كونه يقبل الانصاف بالصفات كالعلم والقدره — هو نظر في إمكان اتصافه بذلك . فأما وجوب تنهاى ما مضى من الحوادث أو ما بقى ، وإمكان وجود جنس الحوادث في الأزل : فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل ، فإن قُدِّرَ امتناع قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهى . وإن قُدِّرَ إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة ، والكلام في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى .

الوجه الخامس : أن يقال : هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة . بخلاف الصفات اللازمة له ، فإنها ليست مقدورة . فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور ، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول . وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور . وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالاً كان وجود هذا المقبول في الأزل محالاً ؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات . وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالاً في الأزل لم يلزم من ذلك

امتناع وجودها فيما لا يزال ، كسائر الحوادث ، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزل .

الوجه السادس : أن يقال : أنتم تقولون « إنه قادر في الأزل » مع امتناع وجود المقدور في الأزل ، وتقولون « إنه قادر في الأزل على ما لا يزال » فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال في المقبول كذلك ، ويقال : هو قابل في الأزل مع امتناع وجود المقبول في الأزل ، وهو قابل في الأزل لما يزال ، وإن كان هذا الكلام باطلاً لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل وإما امتناع كونه قادراً في الأزل . وعلى التقديرين : يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم : « تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول » .

الوجه السابع : أن يقال : أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات ، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل ؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول ، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، فيقال لكم : إن كانت النسبة بين الشيئين موقوفة عليهما - أى على تحققهما معا في زمن واحد ، كما اقتضاه كلامكم - بطل فرقكم ، وهو قولكم « بأن تقدم القدرة على المقدور واجب » فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور ، وهكذا تقولون « الإرادة قديمة ، مع امتناع وجود المراد في الأزل » وتقولون « الخطاب قديم » مع امتناع وجود الخطاب في الأزل » فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق في الأزل مع وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر ، أمكن أن يقال : القابلية متحققة في الأزل ، مع امتناع تحقق المقبول في الأزل ، كما قال كثير من الناس : إن التكوّن ثابت في الأزل ، مع امتناع وجود المكوّن في الأزل .

وأما الحجة الثالثة - وهو أن قيام الحوادث به تغيّر ، والله منزّه عن التغير - فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في « نهاية الإقدام » ولم يحتج بغيرها .



وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ «التغير» مجمل، فإن الشمس والقمر إذا تحركتا أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار أو الدواب من الأناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيّراً، أو لا يسمى تغيّراً؟ فإن سمي تغيّراً كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك، وإذا تغيّر بهذا التغير فقد تغيّر، وإذا قامت به الحوادث - كالحركة ونحوها - فقد قامت به الحوادث، فهذا معنى قوله ■ إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم ■.

فيقال: وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سماه المسمى تغيّراً، وإن كان هذا لا يسمى تغيّراً، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث ■ مثل أن يعنى بالتغير الاستحالة في الصفات، كما يقال: تغيّر المريض، وتغيّرت البلاد، وتغيّر الناس، ونحو ذلك، فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب - إذا كانت جارية في السماء -: إن هذا تغيّر، أو إنها تغيّرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصليّ الخمس: إنه كلما قرأ وصلى قد تغيّر، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال إذا تغيّرت صفته وعادته: إنه قد تغيّر. وحينئذ فمن قال «إنه سبحانه لم يزل متكليماً إذا شاء، فعلاً لما يشاء» لم يسم أفعاله تغيّراً ■ ومن قال «إنه تسكلم بعد أن لم يكن متكليماً، وفعل بعد أن لم يكن فاعلاً» يلزم من قال «إن الكلام والفعل يقوم به ■ ما يلزم من قال: ■ إن الكلام والفعل يقوم بغيره» والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وإذا قدر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يجوز أحدهما ويمنع الآخر! وإلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى ■ أو بمجرد إطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم - وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع -

وعلم مرادهُ بذلك اللفظ ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ . ولا يجوز مخالفة قول المعصوم . وإطلاق التغير على الأفعال كإطلاق لفظ « الغير » على الصفات ، وإطلاق لفظ « الجسم » على الذات ، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإيهام ، ومذهب السلف والأئمة : أنهم لا يطلقون لفظ « الغير » على الصفات . لا نفيًا ولا إثباتًا ، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره . إذ اللفظ مجمل . فإن أراد المطلق بالغير المبين فليست غيرها ، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر ، فهي غير ، وهكذا ما كان من هذا الباب .

وإذا كان هذا كلامهم في لفظ « الغير » فلفظ « التغير » مشتق منه .

ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكره . وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية بيّنة على المتبئين . وإنما غاية ما معهم إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة .

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحد قوايه . لا يستلزم فساد قوله بعينه الذي هو مورد النزاع ، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الكلام المحدث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا . ويقولون : إنهم يقابلون فاسدًا بفساد . وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم .

وأيضًا فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التي ناقض بها مورد النزاع . كما في هذه المسألة ؛ فإنه وإن كانت الكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام .

وقد قال أبو القاسم الأنصارى - شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي - في شرح الإرشاد : أجود ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم .

وهو كما قال . فإنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلـكـا سديدًا ، لا عقليًا ولا سمعيًا . واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي سماه : « الإرشاد إلى

قواطع الأدلة ■ وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه ■ وقد تكلم على هذا الأصل في موضعين من كتابه :

أحدهما : في مسألة حدوث العالم ■ فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور ■ وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض ، وما لا يخلو عنها فهو حادث ، وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله ■ وهو الذي ذمه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر ، وبَيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم ، والدليل هو مبنى على إثبات أربع مقدمات : الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وأن الجسم لا يخلو منها ، وإبطال حوادث لا أول لها ، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال : وأما الأصل الثالث - وهو تبين استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض - فالذي صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ومن جميع أضداده ■ إن كان له أضداد . وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ■ وإن قدّر عَرَض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

قال : وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة ، والأعراض تسمى الصورة .

قال : وجوز الصالحى العرو عن جملة الأعراض ابتداء ، ومنع البصريون من المعتزلة من العرو عن جميع الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها ، وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الأعراض . قال : وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها ، فنفرض الكلام على التجدد في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ■ فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك : أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر اجتماعها إلا عن

افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع . وغرضنا في دوام إثبات حدوث العالم ؛ فيصح بالأكوان .

قلت : إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي لا يمكن دفعه ؛ فإن الجسم الباقي لا بد له من الحركة أو السكون . وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد ، والنزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لا يقول : إن الجسم مركب منه ، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يثبتونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السموات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها ، ولهذا قال في الدليل : فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة . وهذا كلام صحيح ، لكن الشأن في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ؛ فما ذكره من الدليل مبني على تقدير أنها [ كانت ] متفرقة فاجتمعت ، وهذا التقدير غير معلوم ، بل هو تقدير مُنتَفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم ثم قال أبو المعالي : وإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين : إحداهما : الاستشهاد بالاجتماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عرض باقٍ فإنه ينتفي عن محله بطريان ضده . ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم . فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه كون ، إن كان يجوز الخلو عن الأكوان ، وتطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض .

قلت : مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله ، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما : أن الضد لا يزول إلا بطريان ضده ؛ فلهذا لم يخل منهما : فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس ، وإلا منع الحكم في الأصل وقيل : بل يجوز خلوه بعد الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر ،

وما ذكره في السواد والبياض قضية جزئية ، فلا تثبت بها دعوى كلية ، ومن أين يعلم أن كل طعام في الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعام آخر ؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر ؟ وكذلك في الإرادة والكراهة ونحو ذلك . فمن أين يعلم أن المريد للشيء المحب له إذا زالت إرادته ومحبه فلا بد أن يخلفه كراهيته وبغضه ؟ ولم لا يجوز خلو الحي عن حب المعين وبغضه وإرادته وكراهته ؟

قال : ونقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى : أنها لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يقضى بحدوثه ، فإذا جوز الخصم عروا الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحة وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري للحوادث .

[ قلت : فلنائل أن يقول : هذا غاية إلزام هؤلاء للمعتزلة : إنكم إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث ] .

فيقال : إما أن يكون هذا لازماً ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ فإن كان لازماً دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك ، ولا دليل له أيضا ؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلاً لواحد منهما في شيء من المسائل التي لم نعلم فيها نزاعاً . فكيف مع ظهور النزاع ؟ وإن لم يكن لازماً لهم لم يكن حجة عليهم .

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده .

الموضع الثاني - قال في أثناء الكتاب :

( فصل ) - ما خالف فيه الجوهر حكم الإله : قبول الأعراض ، وصحة

الاتصاف بالحوادث ، والرب يتقدس عن قبول الحوادث .

قال : وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب . ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا إلى جهالة لم يسبقوا إليها ، فقالوا : الحادث يقوم بذات الرب ، وهو غير قابل ، وإنما يقوم بالقابلية ، والقابلية عندهم



القدرة على التكلم ، وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز أن تجرد ، وكذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا إثبات وصف جديد له قولاً وذكراً

قال : والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره في الجواهر ، حيث قضينا باستحالة تعريضها عن الأعراض ، ولو لم تخل عن الحوادث لم تسبقها ، وسياق ذلك يؤدي إلى الحكم بحدوث الصانع قال : ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثه القائمة لا بمحل على زعمهم ، ويصدهم أيضاً عن طرد دليل في هذه المسألة : أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدوث لم يتعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض على الذات ، هذا كلامه .

ولقائل أن يقول : قوله « الدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر » هو لم يذكر دليلاً هناك إلا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده ، وهو ليس حجة علمية عقلية ، بل غاية : احتجاج بموافقة منازعه في مسألة عظيمة عقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة ، ويبتنى عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس ، فمن الذي يجعل أصول الدين مجرد قول قائمه طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضاً عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية ؟

وقد أجابه المنازعون بجواب مركب ، وهو إما الفرق - إن صح - وإلا فمنع حكم الأصل .

وأيضاً فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزلة أئمة الكلام الذين أظهروا في الإسلام نفي الصفات والأفعال ، وسموا ذلك تقديساً له عن الأعراض والحوادث ،

وقد ذكر أبو المعالي أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث ، وأنه يلزمهم نقيض ذلك ؛ أما الأول : فإن القابل للشيء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده ، وأما لزوم هذا القول لهم : فلا يثبتهم أحكاماً متجددة للرب ، وأنه إذا لم يمنع تجدد أحكام للذات من غير أن يدل على الحدوث : لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض ، وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة ، وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك ، وهو أيضاً لم يذكر دليلاً لموافقته على نفي ذلك .

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته لادليل لهم على ذلك ، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك قال : ونقول للسكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض ؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن يتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات

قال : ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب ؟ وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث . ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين . ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا عنه فصلاً

قال : ونقول لهم : قد وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً ، وكل متحيز جسم وجرم ، ولا يتقرر في العقول خلو الأجرام من الأكوان ، فما المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ؟ ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه قلت : ولقائل أن يقول : هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها ليس فيها حجة تصلح لإثبات لفظ في الفروع ، فضلاً عن إثبات اعتقاد يقيني في أصول الدين

تُعَارَضُ به نصوصُ الكتاب والسنة ! فإن غاية هذا الكلام - إن صح - أن  
الكرامية تناقضوا ، وقالوا قولاً ولم يلتزموا بلوازمه .

فيقال : إن كان ما ذكره لازماً لهم لزمهم الخطأ : إما في إثبات الملزوم ،  
وإما في نفي اللازم ، ولم يتعين الخطأ في أحدهما ، فلم لا يجوز أن يكون خطوهم  
في نفي اللازم ؟ فإن أقام على ذلك دليلاً عقلياً كان هو حجة كافية في المسألة ،  
وإلا استفدنا خطأ الكرامية في أحد قوليهما . وإن لم يكن ما ذكره لازماً لهم  
لم يفد لا إثبات تناقضهم ولا دليلاً في مورد النزاع .

ثم يقال : أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظي : هل يتصف بالحوادث أولاً  
يتصف ؟ كالنزاع في أمثال ذلك ، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير  
اللازم ، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض ، كاصطلاح من يفرق بين الصفات  
والأفعال [ وكاصطلاح من يفرق بين الأفعال والأفعال ] فلا يسمى ما يتكلم به  
الإنسان عملاً . وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك - كانت هذه أموراً اصطلاحية  
لفظية لغوية ، لا معاني عقلية . والمرجع في إطلاق الألفاظ - نفيًا وإثباتًا - إلى  
ما جاءت به الشريعة ، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحاً .  
وما ألزمهم إياه في الشاهد : فأكثر الناس يلتزمونونه في الأفعال ؛ فإن الناس  
تفرق في الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله ، كالقيام والعود والذهاب  
والجئ . فلا يسمى ذلك صفات ، وإن قامت بالحل . وكذلك العلم الذي يعرض  
للعالم ويزول ، والإرادة التي تعرض له وتزول ، وقد لا يسمون ذلك صفة له .  
وإنما يصفونه بما كان ثابتاً له كالخلق الثابت .

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية ، لا عقلية ، وليس هذا موضعها .

وأما قيام الأكوان به على التعاقب ، وقيام ما أحالوا قيامه به ، فهم يفرقون  
بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه وبين ما منعوه ،

فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم أن يصفوه بغيرها ، فكذلك هؤلاء يقولون ، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين .

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وصف بالسمع والبصر - كما دلت عليه النصوص - ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس ، فمن الناس من طرد القياس ، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين ، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس ، وإدراك الشم والذوق ؛ لكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين .

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وغيرهما ، ممن يصفه بالإدراكات الخمسة ، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة: يلزمكم طرد القياس ، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين . ولم يكن هذا دليلاً على إبطال اتصافه بالسمع والبصر . وكذلك إذا قال مَنْ جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به ، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم ، كالفاضي أبي يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية: يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به ، كما قلتم في الرؤية ؛ كانوا أيضاً على طريقتين : منهم من يذكر الفرق ، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره ، لحيء النصوص بذلك دون غيره .

قال أبو المعالي في إرشاده : فإن قيل : قد وصفتم لنا الرب تعالى بكونه سمعياً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم ثبت شاهداً سواهما إدراكٌ يتعلق بقبيل الطعوم ، وإدراكٌ يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراكٌ يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سمعياً بصيراً ؟

قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا : وجوب وصفه بأحكام الإدراك ، إذ كل إدراك ينفيه ضد مما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر ، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك . ثم يتقدس الرب عن كونه شاماً وذائفاً ولا مماساً ؛ فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى

عنها . وهي لا تنفي عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول : شمتت تفاحة فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ، ولم أدركه . وكذلك القول في الذوق واللمس ، ولا يلزم من تناقض هؤلاء - إن كانوا متناقضين - نفي الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : وأما تعاقب الحوادث : فهم نفوه ، بناء على امتناع حوادث لا أول لها ، فإن صح هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز ، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك .  
وأما حدوث القدرة والعلم فنفيهما ؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص ، لعموم تعلق العلم والقدرة بخلاف الإرادة والكلام ، فإنه لا عموم لهما ؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق ، لا يتكلم بكل شيء . ولا يريد إلا ما يسبق علمه به . لا يريد كل شيء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإنه بكل شيء عليم . وعلى كل شيء قدير . وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا ، فقالوا : إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثاً ، ولم يقولوا : له عالمية عادية وقادرة حادثة ، فالسؤال على الفريقين جميعاً .  
فإن صح الفرق ، وإلا كانوا متناقضين . وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده . ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده ، كما دل على ذلك ظاهر النصوص . وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف ، كأبي الحسين البصري وأبي البركات وغيرهم ، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله ، ومثل جهم . والفرق - إن صح - فرقه . وإلا لزم تناقضه .

وقيام الأكوان به نفوه ؛ لأنها هي دليلهم على حدوث العالم . استدلوا بذلك المعتزلة . وهم يقولون : المتصف بالأكوان لا يخلو منها . وهذا معلوم بالبديهة . كما بينه الأستاذ أبو المعالي في أول كلامه . وقال : نفرض الكلام في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإذا كان من المعلوم بالضرورة : أن القابل للأكوان لا يخلو عنها ، فلو وصفوه بالأكوان للزم أن لا يخلو عنها . وهم يقولون .



بامتناع تسلسل الحوادث . ويقولون : مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالي وأمثاله ؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم ، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم ، بل يقول القائل : كلا كما مخطيء ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها . ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه ؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضروري من الجميع بأن القابل للأكوان لا يخلو منها ، فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما ؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به ؛ فإن كانت الأكوان كغيرها في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تفاقضهم إذا كان قابلاً لها ، وإن لم تكن مثل غيرها - كما تقوله المعتزلة - صح فرقهم . وم يدعون أنه ليس قابلاً لها ، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية .

فإذا قال المعارض عليهم : يجب على أصلهم أن يكون قابلاً لها ؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً . وكل متحيز جسم وجرم ، قيل : هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية : يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة : أن يكون متحيزاً ؛ لأنه لا يعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز . ويقولون : إنه لا يعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم ؛ فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم أن يكون جسماً .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حي عليم قدير ، وليس بمتحيز ولا جسم ، فإذا عقلنا موجوداً حياً عليم قديراً ليس بجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم . قالوا : وأنتم وافقتمونا على أنه حي عليم قدير . وإثبات حي عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرة للعقل واللغة والشرع .

قالت السكرامية لهؤلاء : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات . مع اتفاقنا على أنه لا يتصف بالأكوان . فهكذا إذا جوزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه . ويراهم بعد أن

يخلقهم • وينفض عليهم إذا عَصَوْهُ • ويحب العبد إذا تقرب إليه بالفوافل •  
ونادى موسى حين أتى الوادى • ويحاسب خلقه يوم القيامة • ونحو ذلك مما دلت  
عليه النصوص ؛ لم يلزمنا مع ذلك أن نجوز عليه حدوث الأكوان .

وَمَنْ تَدَبَّرَ كَلَامَ هَؤُلَاءِ الطوائف - بعضهم مع بعض - تبين له أنهم لا يعقصمون  
فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جدلية يسلمها بعضهم لبعض • وآخر  
مفتهاهم : حجة يحتجون بها في إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان به أو الأعراض ،  
ونحو ذلك من الحجج التي هي أصل الكلام المحدث ، الذي ذمه السلف والأئمة  
وقالوا : إنه جهل • وإن حكم أهله • أن يضر بوا بالجر يد والنعال • ويطاف بهم  
في القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على  
الكلام • وكذا مَنْ عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد  
بصيرة وعلماً و يقيناً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأن ما يعارضون به  
الكتاب والسنة من كلامهم الذي يسمونه عقليات • هي من هذا الجنس الذي  
لا ينفق إلا بما فيه من الألفاظ الجملة المشبهة ، مع من قلت معرفته بما جاء به  
الرسول وبطرق إثبات ذلك ، ويقوم أن يمثل هذا الكلام بثبت معرفة الله  
وصدق رسله • وأن الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً • فيتعجل رد  
كثير مما جاء به الرسول في الباقي . وإذا أنعم النظر تبين له أنه كلما ازداد  
تصديقاً لمثل هذا الكلام ازداد نفاقاً ورداً لما جاء به الرسول • وكلما ازداد معرفة  
بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول • ولهذا  
قال من قال من الأئمة « قَلَّ أَحَدٌ نَظَرَ فِي الْكَلَامِ إِلَّا تَرَدَّقَ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ غُلٌّ  
عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ » بل قالوا : « علماء الكلام زنادقة » ولهذا قيل : إن حقيقة  
ما صنفه هؤلاء من الكلام : ترتيب الأصول في تكذيب الرسول • ومخالفة  
صريح المعقول وصحيح المنقول ؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولاً  
وديناً مقبولاً • يردون به نصوص الكتاب والسنة • ويقولون : إن هذا هو الحق

الذى يجب قبوله ، دون ما عارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية ، وتبهمهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين ما لا يحصىه إلا الله ؛ لاعتقادهم أن هؤلاء أخذوا منهم وأعظم تحقيقاً - لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات ، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار .

ومقصودنا بحكاية هذا الكلام : أن يعلم أن ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة ، وبين فسادها . وأما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها كما سيأتى بيانه . وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف . وذكر في كتاب « الأربعين » أنها تلزم أصحابه أيضاً ، فقال في الأربعين : المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك ، وينكروه سائر الطوائف ، وقيل : أكثر العقلاء يقولون به ، وإن أنكروه باللسان ، فإن أبا على وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا : إنه يريد بإرادة حادثة ، لا في محل ، ويكره بكراهة حادثة لا في محل ، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة . وإذا حصل المرئى والمسموع حدث في ذاته تعالى صفة السامعية والبصرية ، لكنهم إنما يطلقون لفظ المتجدد ، دون الحادث . وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات . والأشعرية يثبتون نسخ الحكم ، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه ، والارتفاع والانتفاء عدم بعد الوجود ، ويقولون : إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع ، وبعده يزول ذلك يتعلق ويتعلق بأنه وقع . ويقولون : بأن قدرته تتعلق بإيجاد المعين ، وإذا وجد انقطع ذلك يتعلق ؛ لا امتناع إيجاد الموجود . وكذلك تعلق الإرادة بترجيح المعين ، وأيضاً المعدوم لا يكون مرثياً ولا مسموعاً ، وعند الوجود يكون مرثياً ومسموعاً ؛ فهذه التعلقات حادثة .

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرثياً ومسموعاً ، قلنا : الله تعالى يرى المعدوم معدوماً ، لا موجوداً ، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوماً ؛ لأن رؤية الموجود

معدوماً أو بالعكس غلط ، وإنه يوجب ما ذكرنا ، والفلاسفة - مع بعدم عن هذا - يقولون بأن الإضافات - وهي القبلية والبعدية - موجودة في الأعيان . فيكون الله مع كل حادث ، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته . وأبو البركات من المتأخرين منهم صرح في « المعتبر » بإرادات محدثة ، وعلوم محدثة في ذاته تعالى ، زاعماً بأنه لا يمكن الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا القول . ثم قال : الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب .

قال الرازي : واعلم أن الصفة إما حقيقة عارية عن الإضافة كالسواد والبياض ، أو حقيقة يلزمها إضافة كالعلم والقدرة ، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور ، وهو إضافة مخصوصة بينهما . وإما إضافة مُحَضَّة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره . فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيراً في الذات ، ولا في صفة حقيقية منها . فنقول : تغير الإضافات لا يحيص عنه ، وأما تغير الصفات الحقيقية : فالكرامية يثبتونه ، وغيرهم ينكرونه ، فظاهر الفرق بين مذهب الكرامية لا نسمى ذلك صفة ، ولا نقول : إن ذلك تغير في الصفات الحقيقية ، كما تقدم . ثم استدل الرازي بثلاثة أوجه :

أحدها : أن صفاته صفات كمال ، فحدوثها يوجب نقصانه يعني قبل حدوثها ، والإضافات لا وجود لها في الأعيان ، دفعا للتسلسل . فلا يرد نقضاً .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه . والمنزاع لا يسمى ذلك صفة ، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك فليس كل فرد من الأفراد صفة كمال مستحقة القدم . بحيث يكون عدمها في الأزل نقصاً ، وما اقتضت حكمتها حدوثه في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً . بل الكمال عدمه حيث لا تقتضي الحكمة وجود حدوثه ، ووجوده حيث اقتضت الحكمة وجوده ، كالحوادث المنفصلة ؛ فليس عدم كل شيء نقصاً عما عدم عنه . وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة . وقدمها ممتنع . وما كان ممتنع الوجود لم يكن

عدمه نقصا ، والتسلسل المذكور هو التسلسل في الآثار والشروط ونحوها ، وهذا فيه قولان مشهوران ، فالمنازع قد يختار جوازه ، لاسيما مَنْ يقول : إن الرب لم يزل فاعلا متكهما إذا شاء .

الثاني : لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازمها « وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً ؛ لأن قابلية الشيء للغير نسبة بينهما » والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، لكن وجود الحوادث في الأزل محال ، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية ؛ لأن تقدم القدرة على المقدور واجب ، دون تقدم القابل على المقبول .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : ماذا كزتم بتقدير التسليم يقتضى أزلية صحة وجود الحوادث ، لاصحة أزلية وجود الحوادث « وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث « والفرق المذكور - إن صح - أغنى عن الدليل السابق ، وإلا نفى النقص ، وأيضاً إذا صح الفرق مع أن الدليل المذكور ينفى لزم بطلان الدليل . قلت : ذكر الأرموى في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه :

أحدها : الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث ، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه ، وبيان أنه فرق فاسد . لكن يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزل « ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزل ، وكلاهما يبطل الدليل ، أو يقال : ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول ، أو يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل « وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين : إما إمكان دوام الحوادث <sup>(١)</sup> .

الوجه الثاني : أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره

---

(١) سقط الأمر الثاني من جميع الأصول ، ولعله « وإما وجوب حصول الحادث في الأزل » أو ما يؤدي هذا المعنى .



عن القدرة « والمقبول لا يجب ذلك فيه ؛ كان هذا وحده دليلاً على وجوب حصول الحادث في الأزل إذا كان قابلاً له . » وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره من النسبة إن كان الفرق صحيحاً ، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به .  
 الثالث : أن الدليل المذكور يوجب وجود المقدور في الأزل ؛ لأن القادرية على الشئتين نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئتين متوقفة عليهما . فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول - مع أن الدليل يتناولهما جميعاً وينفي الفرق - لزم بطلان الدليل ، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتقاضه ، وكلاهما مبطل له ، وهذا بين .  
 قال الرازي : الثالث قول الخليل ( لا أحب الآفلين ) يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً .

ولفائل أن يقول : إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث ؛ لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة ، وهو مما يعلم من اللغة اضطراباً ، وهو حين بزغ قال ( هذا ربي ) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينفي عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك ، وإنما جعل المنافي الأفول وإن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح أن يتخذ ربا ، ويشرك به ، ويدعى من دون الله ، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى ، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم ، أو لا لهم ولا عليهم .

قال الرازي : واحتجوا بأن الدليل دل على أن الكلام والسمع والبصر صفات حادثة ، ولا بد لها من محل ، وهو ذاته تعالى ، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية ، والقدم لا يعتبر في المقتضى ؛ فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عديم ؛ فالمتقضى هو كونها صفات ، والحوادث كذلك فيلزم قيامها به .

قال : والجواب عن الأول بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات ، وعن

الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع ، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم : إنه عديم ، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق ، ونفي العدم ثبوت ؟ . قلت : ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة ؛ فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة ، وإنما الغرض بيان : هل في العقل ما يعارض النصوص ؟ ومن أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قدح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور ، وعمدة المانعين هو امتناع حلول الحوادث ، وامتناع تسلسلها ، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها في ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث : لم يجز أن يحيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث ، إن لم يحيبوا عن المعارض ؛ لأن ذلك دور ، فإذا قال القائل : الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة ، قيل له : دليل النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة ، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفا على صحته ، وذلك دور ؛ فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين ، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنيا على انتفاء حلول الحوادث ، فلا يكون لهم حجة على ذلك . ( بياض بأصله )

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات ، وهم قد قدحوا في أدلة النفاة ، فقيم كلامهم .

وأما التسلسل فالكرامية ومن وافقهم لا يجيزونه ، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومن وافقهم ، وأما من يجوز التسلسل في الآثار من أهل الحديث والسكلام والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء قد عُرِفَ طعنهم في أدلة النفاة ، وطعن بعض النفاة في أدلة بعض من مكلمة أهل الإثبات ، فالأشعرية وغيرهم متنازعون في ذلك كما قد عرف .

وأيضا فإن المثبتين يقولون : كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال ، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال ، فإننا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر

على الفعل القائم به والمنفصل عنه وَمَنْ لا يقدر [إلا] على أحدهما علم أن الأول أكمل ، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره وَمَنْ لا يعلم إلا أحدهما ، وأمثال ذلك ، ويقول من يجوز دوام الحوادث وتسلسلها : إذا عَرَضْنَا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة وَمَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل ، وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها وَمَنْ لا يفعل حادثاً أصلاً لثلا يكون عدمه قبل وجوده عدم كمال ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل ، فإن الثاني ينفي قدرته وفعله للجميع ، لثلا يعدم البعض في الأزل ، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل ، فذاك ينفي الجميع حذراً من فوت البعض ، والثاني يثبت ما يثبت من الكمال مع فوت البعض ، فقوت البعض لازم على التقديرين ، وامتنياز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يثبت الثاني .

وأيضاً فهم يقولون : كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون كلامه ، فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه ، لا إلى غيره ، فإذا خلق في محل علماً أو قدرة أو كلاماً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه ، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به ، فإذا خلق كلاماً في محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل ، لا كلامه ، فإذا خلق في الشجرة ( إني أنا الله رب العالمين ) ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاماً للشجرة ، فيكون هي القائلة ( إني أنا الله رب العالمين ) وهذا باطل ؛ فيتمين أن يقوم به الكلام ، وكونه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء ، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك يقتضي أن يكون القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره أكمل منه ، فإننا إذا عَرَضْنَا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته وَمَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل ، فتعين أن يكون متكلماً بقدرته ومشيتته

كلاما يقوم بذاته ، وكذلك في مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك ، إن  
قدَرنا هذه أموراً منفصلة عنه ، لزم أن لا يوصف بها ، وإن قدَرناها لازمة  
لا تكون بمشيئته وقدرته : لزم عجزه وتفضيل غيره عليه ، فيجب أن يوصف بالقدرة  
على هذه الأفعال القائمة به ، التي يفعلها بمشيئته وقدرته ، وهذا هو الذي تعنيه  
النفاة بقولهم : لا تحله الحوادث ، كما يعنون نفى العلم والقدرة ونحوهما بقولهم :  
لا تحله الأعراض .

وأيضاً فإن ما به تثبت الصفات القائمة به ، تثبت الأفعال القائمة به التي  
لا تحصل بقدرته واختياره ، ونحو ذلك ، وذلك أنه يقال : العلم والقدرة والسمع  
والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال ، فلو لم يتصف الربُّ بها اتصف  
بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس ، وهذه صفات نقص ، والله  
منزه عن ذلك ؛ فيجب اتصافه بصفات الكمال ، ويقال : كُلُّ كمالٍ يثبت  
لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به ، وكُلُّ  
نقصٍ تنزه عنه لمخلوق فالخالق سبحانه أولى بتفزيه عنه ، بل كل كمال يكون  
للموجود لا يستلزم نقصاً فالواجب الوجود أولى به من كل موجود ، وأمثال هذه  
الأدلة المبسطة في غير هذا الموضع ، فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة  
والباطنية : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملئكة ، فلا يلزم من رفع أحدهما  
ثبوت الثاني ، إلا أن يكون الحل قابلاً لها ، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال  
فيه حي ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير ، أجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة : مثل  
أن يقال : هذا اصطلاح لكم ، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها ، والمعاني العقلية  
لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات ، ومثل أن يقال : فما لا يقبل هذه الصفات  
كالجماد أنقص مما يقبلها ويتصف بالناقص منها ، فالحي الأعمى أكمل من الجماد  
الذي لا يوصف ببصر ولا عمى ، وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ،  
ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها ، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم

اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع كما تقدم ، والقادر على الفعل والكلام  
أكمل من العاجز عن ذلك ، فإذا قال النافي « وإنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك  
لو كان قيام الأفعال به ممكنا » فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال : هو قادر  
على الحركة ولا عاجز عنها ■ فيقال : هذا نزاع لفظي كما تقدم ■ ويقال أيضا :  
فملا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجناد أنقص مما يقبل ذلك  
كالحيوان ■ فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قدر عجزه هو  
أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجناد ، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان  
ذلك أنقص من أن يصفوه بالعجز عن ذلك ■ وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك  
صفة نقص مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه بعدم قبول الأفعال  
والقدرة عليها أعظم نقصا .

فإن قال النافي : لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن  
يكون محلا للحوادث ■ وما قبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ■ فيلزم تعاقبها ،  
وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث ■ لامتناع حوادث لا أول لها .

قيل لهم : هذا مبني على مقدمتين : على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن  
ضده ، وعلى امتناع دوام الحوادث ، وكل من المقدمتين قد بين فسادهما كما تقدم  
ثم قبل العلم بفسادهما يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال  
من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبين وأظهر وأصرح في العقل من  
امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ■ فإن هذه المقدمة في غاية الخفاء والاشتباه وأكثر  
العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها ■ وهي أصل علم الكلام الذي  
ذمه السلف والأئمة ■ وهذه المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من  
مشككة أهل الملل ■ وعجزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم  
ولا غيره ■ والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم  
ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها ■ وفي حقيقة الأمر هي تنافي



حدوث العالم وإثبات الصانع ، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها ، ولا يمكن إثبات خلق الله لها خلقه وتصديق رساله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها ، فما جعلوه أصلا ودليلا على صحة المعقول والمنقول هو منافي منافي للمعقول والمعقول ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وأیضا فإن هؤلاء النفاة يقولون : لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا ، وكان الفعل ممتنعا فصار ممكنا ، من غير تجدد شيء أصلا يوجب القدرة والإمكان . وهذا معنى قول القائل : إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه . مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب .

ومن اعتذر منهم عن ذلك مثل كثير منهم قالوا : إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل ، فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه .

قيل لهم : الأزل ليس هو شيئا كان موجودا فعدم ، ولا معدوما فوجد ، حتى يقال : إنه تجدد أمر أوجب ذلك ، بل الأزل كالأبد ، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل ، فالأزل هو الدوام في الماضي . فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزلى هو الذي لم يزل كائنا والأبدى هو الذي لا يزال كائنا ، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه . الذي ليس له مبدأ ولا منتهى ، فقول القائل « شرط قدرته انتفاء الأزل » كقول نظيره « شرط قدرته انتفاء الأبد » فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال ، فكذلك قول من قال : لا يقدر في الأزل على الأفعال ، وقول أبي الهذيل « إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد » يشبه قول من قال « لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل » وقد بسط الكلام على هذا ، وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع

### فصل

وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر . فقال : إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل . وهذا يقتضى إمكانه . فيكون الواجب ممكنا ، هذا خلف ، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة .

والمتبوعون يجيبون عن هذا بوجوه :

أحدها : أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات ، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاء الله تعالى . ولا يكون إذا لم يشأه ، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فإن بَيِّنَ المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة ، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة .

الثاني : أن يقال : هذا منقوض بأفعاله . فإن حقيقته كافية في حصولها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه . فيكون الواجب ممكنا ، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين : إنه يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومن جوز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرامية ، ومن قال « إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء » قال هنا كذلك ، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنة والحديث .

الثالث : أن يقال : أتعنى بقولك « ذاته كافية » أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل ؟ أو هي كافية وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل . إذ كان مالا لتكفي فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل ، وإن عنيت الثاني كان حجة عليك ؛ إذ كان ماتكفي فيه الذات يمكن تأخره .

الرابع : أن يقال : قولك « يفقر إلى سبب متصل » تعني به شيئا يكون من فعل الله تعالى ، أو شيئا لا يكون من فعله ؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، لأنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها ، فلا يكون مفتقرا إلى غيره ، وأما إن عنيت بالسبب مالا يكون من فعله لزمك أن كل مالا يكنى فيه الذات ، ولا تستلزم وجوده في الأزل ؛ لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته ، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان ، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء ، وهو خلاف المعقول الصريح أيضا ، فإن ذلك الشريك المقدور إن كان واجب الوجود بنفسه إلها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له في فعله لا يفعل إلا به ، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بني آدم ، فهو باطل في نفسه ، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلين إلى الآخر ، فإن التقدير في هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به ، بل يحتاج إلى معاونة الآخر ؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغنى ، وكان عاجزا ليس بقادر ، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك ، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضا ، فإنه مبني عليه ، وإن كان ذلك الشريك المقدور ليس بواجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه ، فلزم أن يكون من مفعولاته .

الخامس : أن يقال : قول المحتج « كل ما يفرض له تكون ذاته كافية في ثبوت حصوله أو نفي حصوله ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل » كلام باطل ، وذلك أنه يقال : لا نسلم أن مالا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه تفقر فيه إلى سبب منفصل ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال ، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها ، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل ، وذلك أن لفظ « الذات » فيه إجمال واشتباه ، وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال .

فإنه يقال له : ما تريد بذاته ؟ أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها وصراداتها ؟ أم تعنى به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها وبما لا يقوم بها ؟ فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا ، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شئ . من ذلك كان ما يثبت لها وما ينفي عنها إن لم تكن هي كافية وإلا افتقرت إلى سبب منفصل ، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده ، لكن يقال : ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك ، وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة ، ومحل النزاع ، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب ، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى دليل ، فتكون قد صادرت المطلوب حيث جعلته مقدمة في إثبات نفسه ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك .

فإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم ، فإنه إذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل ، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومزادها كافيا في كل فرد فرد من ذلك ، بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد إلا بالأول ، والأول بما قبله وهلم جرا ، فليس مجرد الذات بدون ما تجدد كافيا في حصول المتأخرات ، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها . فلفظ « الذات » قد يراد به الذات بما يقوم بها . وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها .

فإذا قيل « هل الذات كافية » إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات ، وإذا قدر تقديرا فهي لا تكفي في إثبات ما يثبت لها ، وإن أريد به الذات المنعوت فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية ، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ، ونظير هذا قول نفاة الصفات : إن الصفات هل هي زائدة على الذات أو ليست

زائدة ؟ فإننا قد بينا في غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، بل الصفات زائدة على ما يثبتها النفاة من الذات ، وأما الذات الموصوفة بصفات القادرة على أفعالها فذلك مستلزما لما يلزمها من الصفات قادرة على ما شاؤوا من الأفعال ، فهي لا تكون إلا موصوفة ، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها ، حتى يقال : هل هي زائدة عليها أو ليست زائدة عليها ؟ بل هي داخلية في مسمى اسمها ، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك ، فكما أنه مسمى بأسمائه الحسنى ، منعوت بصفاته العلى ، قبل خلق السموات والأرض ، وبعد إقامة القيامة ، وفيما بين ذلك ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال ، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال ، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى ، قبل هذه الأفعال وبعدها .

وكما أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها ، فهو أيضاً ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها ، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب ، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها ، ولا يحتاج أن يقدر بها ذات مجردة عن دوام الحركة ، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة ، فالخالق سبحانه أولى بثبوت كماله وانتفاء النقص عنه ، والخلق إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها محتاجة إلى الفاعل المنفصل ، فلا شيء من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها ، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغنى عما سواه ، فلا يفقر في شيء من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه ، بل كل ما كان منفصلاً عنه فهو مفقر إليه ، وهو سبحانه غنى عن ذلك المنفصل الذي هو مفقر إليه ، فلا يحتاج فيما يجدده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريد أن يقدر عليها إلى أمر مستغن عنه ، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك ، وأولى ، وإذا كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سبباً لأفعال تقوم بنفسه ، كما يخلق الطاعات التي ترضيه ، والتقوية



التي يفرح بها ، والدعاء الذي يجيب سائله ، وأمثال ذلك من الأمور ، فليس هو في شيء من ذلك مفتقرا إلى ما سواه ، بل هو سبحانه الخالق للجميع ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، وهو الغني عن كل ما سواه ، وهذا كما أن ما يفعله من الخلقات بعضها ببعض ، كإزالة المطر بالسحاب ، وإنبات النبات بالماء ، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة ؛ إذ هو خالق هذا وهذا ، وجاعل هذا سببا لهذا ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان .

### فصل

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف ، فقال : المراد بالحادث : الموجود الذي يوجد بهد العدم ، ذاتا كان أوصفة ، أما مالا يوصف بالوجود - كالأعدام المتجددة ، والأحوال عند من يقول بها - والإضافات عند من لا يقول : إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث ، وإن صدق عليها اسم المتجدد ، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلا للحوادث .

قال : وما قاله الإمام - يعني الرازي - في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان ، « بينه بصور ؛ فليس كذلك ، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة ، والمتجدد أعم من الحادث ، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجوه :

أحدها : أن الدليل الذي استدلوا به على نفى الحوادث ينفي المتجددات أيضا كقولهم : إما أن يكون كالا أو نقصا ، وقولهم : لو حصل ذلك للزم التغير ، وقولهم : إما أن يكون ذاته كافية فيه أولا يكون ، وقولهم : كونه قابلا في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل ؛ فإنه لا يمكن أن يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث .

ولا يوصف الله بصفة نقص ، سواء كان متجددا أو حادثا ، وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد ، فإن قالوا : تجدد المتجددات ليس تغيرا ، قال أولئك : وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا ، فإن قالوا « بل هذا يسمى تغيرا » مفهوم الفرق ، وإن سلموه كان النزاع لفظيا ، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فساداه وإما النقص .

الوجه الثاني : أن يقال : تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق لفظي ، لا معنوي ، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث ، ولا محل للأعراض ، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل ، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه حادثا كالعيوب والآفات ، والله منزّه عن ذلك سبحانه وتعالى ، وإذا قيل : فلان ولي على الأحداث ، أو تنازع أهل القبلة في أهل الأحداث ؛ فالمراد بذلك : الأفعال المحرمة كالزنا والسرقه وشرب الخمر وقطع الطريق ، والله أجل وأعظم من أن يحضر بقلوب المؤمنين قيام القبايح به ، والمقصود أن تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث أمر لفظي ، لا معنى عقلي ، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجددا وهذا حادثا لسكان كلامه من جنس كلامه .

الوجه الثالث : أن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجديد الإضافات والأحوال والأعدام لا تجديد الحادث الذي وجد بعد العدم ، ذاتا كان أو صفة ، دعوى ممنوعة لم يُقَمَّ عليها دليلا ، بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات ، وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله ( وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وقوله تعالى ( ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) وقد أخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة ، كقوله لموسى وهارون ( إنني معكما أسمع وأرى ) وقوله ( الذي يراك

حين تقوم، وتقلبك في الساجدين) وقوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله) وفي الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « سبحان الذي وسع سمعه الأصوات » ، لقد كانت المجادلة تشتكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جانب البيت ، وإنه ليخفي على بعض كلامها . فأنزل الله تعالى ( قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله ) ومثل هذا كثير ، فيقال لهؤلاء : أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل أن المعلوم لا يرى موجوداً قبل وجوده ، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل ، أو لم يحصل شيء ؟ فإن قيل « لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه » فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً ، وإن قيل « حصل أمر وجودي » فذلك الوجودي إما أن يقوم بذات الرب ، وإما أن يقوم بغيره ، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه ، وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد ، كما قال تعالى ( وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك . يقال لهم : هذه أمور موجودة أو ليست موجودة ؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع . فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً ، وإن قلتم « بل هي أمور وجودية » فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تسكن حاصلة ، ثم صارت حاصلة بذاته . وهي أمر وجودي ، والمتفلسفة لا يقتصر في إلزامهم على تجدد الإضافات . بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئاً . والأحداث هي من مقولة أن يفعل ، وأن يفعل : أحد المقولات العشر ، وهي أمور وجودية ، فيقال : كونه فاعلاً لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلاً لها ، إما أن يكون أمراً حادثاً وإما أن لا يكون حادث كونه فاعلاً ؛ فإن لم يحدث كونه فاعلاً فحالته قبل أن يحدثها وبعد أن يحدثها واحد ، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها . فيلزم أن

لا يحدث شيء، أو يحدث بلا محدث، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجهمية والمعتزلة أن قالوا: الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة، بل لأمر تجدد، فكيف تقولون: هو دائماً يفعل الحوادث شيئاً بعد شيء. من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة. وهذا باطل. وذلك يبطل قولهم. وإن قالوا: بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة، وكونها فاعلة هي من مقولة أن يفعل، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية، المسماة عندهم بقاطيفورياس. وهي كلها وجودية. فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية [به] شيئاً بعد شيء. كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم. وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاماً، وكل من قال: لم يحدث شيء موجود. يلزمه التناقض البين الذي لا يفازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاماً.

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا: الإضافات لا توجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه الكمال قبلها، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال، بل في متبوعها.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا بعينه يقوله المثبتون، فإن الكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته. ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعاً في الأزل؛ فإذا قال القائل «الإضافات لا توجد إلا حادثة» قيل له: والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة.

وأما قوله «الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال» فعنه جوابان: أحدهما: أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع، فإن صح الفرق بطل الدليل. وإن لم يصح انتقض الدليل؛ فيبطل على التقديرين.

الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته، هو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه الكمال.

يوضح ذلك: أنه سبحانه مستحق في أزله لصفات الكمال، لا يجوز أن يكون شيء من الكمال الأزلي إلا وهو متصف به في أزله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل.

ومما يبين لك أن الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة - مع فرط<sup>(١)</sup> رغبتهم في إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم - أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجل كتيبه « نهاية العقول » ومسألة الكلام هي من أجل ما يبنى على هذا الأصل. وذلك أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم كابن الحسن التميمي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني<sup>(٢)</sup> من أصحاب أحمد، وكأبي المعالي وأمثاله وأبي القاسم الرواسي وأبي سعيد المقولي وغيرهم من أصحاب الشافعي، والقاضي أبي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي وأبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك، وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقاً للزم أن يخلقه: إما في ذاته، أو في محل غيره، أو أن يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر. والأول: يستلزم أن يكون محلاً للحوادث، والثاني: يقتضي أن يكون الكلام كلام الحل الذي خلق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كسائر الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك، والثالث: يقتضي أن تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممتنع.

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن. وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب الحيدة<sup>(٣)</sup> المشهورة إلى هذا التقسيم.

(١) في المطبوعة « مع فرط عنيتهم » . (٢) وفيها « ابن الزعفراني »

(٣) وفيها « صاحب المحاورة » .



وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه . وأنه كان يقول بقولهم .  
 « إن الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيتة » وأن قوله من جنس قول ابن  
 كلاب . وليس الأمر كذلك ، فإن عبد العزيز - هذا - له في الرد على الجهمية  
 وغيرهم من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب الساف وأهل الحديث .  
 وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص  
 مثل قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقوله تعالى : ( إنا جعلناه قرآنا عربيا )  
 قال : فقال بشر : يا أمير المؤمنين عندى أشياء كثيرة ، إلا أنه يقول بنص  
 التنزيل . وأنا أقول بالنظر والقياس ، فليدع مطابق بنص التنزيل . وينظرنى  
 غيره ، فإن لم يدع قوله ويقول بقولى ويقرّ بخلق القرآن الساعة وإلا فدى  
 حلال .

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس  
 ويدع مطالبته بنص التنزيل - إلى أن قال :

فقال عبد العزيز : يا بشر ، أتسألنى أم أسألك ؟ فقال بشر : سأل أنت .  
 وطمع فى . وجمع أصحابه ! وتوهموا أنى إذا خرجت عن نص التنزيل لم أحسن  
 أن أتكلم بشيء . قال عبد العزيز : فقلت : يا بشر ، تقول « إن كلام الله  
 مخلوق » ؟ قال : أقول : إن كلام الله مخلوق . قال : فقلت له : يلزمك واحدة  
 من ثلاث لا بد منها : أن تقول : إن الله خلق القرآن - وهو عندى أنا كلامه -  
 فى نفسه ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه ، أو خلقه فى غيره ؛ فقل ما عندك . قال  
 بشر : أقول : إنه مخلوق ، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها ، قال عبد العزيز :  
 فقلت : يا أمير المؤمنين ، تركنا القرآن ونصّ التنزيل والسنن والأخبار عند هر به  
 منها ، وذكر أنه يقيم الحجة . وأنا أقول معه بخلق القرآن ، فقد رجع بشر إلى  
 الحيدة عن الجواب ، وانقطع عن الكلام ؛ فإن كان يريد أن يناظرنى على أن  
 يحيبنى عما أسأله عنه . وإلا فأمر المؤمنين أعلى عينا فى صرفى . وإنما يريد بشر

أن يقنع من لا يفهم ، فيخذه عن دينه ، محتج عليه بما لا يعقله ، فتظهر حجته عليه ، فيبيح دمه .

قال : فأقبل عليه المأمون فقال : أجب عبد العزيز عما سألك عنه ، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرَكَ على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه ، فقال بشر . قد أجبتك ، ولكنه يتعمت ، فقال المأمون : يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث ، فقال : هذا أشد طلباً من مطالبتك بنص التنزيل ، ما عندي غير ما أجبتك به .

قال : فأقبل على المأمون فقال : يا عبد العزيز ، تكلم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها ودع بشراً فقد انقطع عن الجواب من كل جهة .

فقلت : نعم . سألتُه عن كلام الله تعالى : أخلق هو ؟ قال : نعم ، فقلت له ما يلزمه في هذا القول . وهو واحدة من ثلاث لا بد منها : أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه . أو خلقه في غيره . أو خلقه قائماً بذاته ونفسه . فان قال . إن الله خلق كلامه في نفسه . فهذا محال لا يجد سبيلاً إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم ! وإن قال . خلقه الله في غيره « فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل . لا يقدر أن يفرق بينهما ؛ فيجعل كلامه كلاماً لله . ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله : كلاماً لله عز وجل . هذا محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به ؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله ، تعالى الله عن ذلك ! وإن قال . خلقه قائماً بنفسه وذاته « فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلاً في قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الإرادة إلا من مرید . ولا العلم إلا من عالم . ولا القدرة إلا من قدير ، ولا يرى ولا يد في كلام

قط قائم بنفسه يتكلم بذاته . وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك ، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علمنا أنه صفة لله ، وصفات الله كلها غير مخلوقة ، فبطل قول بشر .

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز ، فقال بشر : سَلْ عن غير هذه المسألة فلعنه يخرج من بيننا شيء .

فقلت : أنا أدعُ المسألة وأسأل عن غيرها . قال : سل ، قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ألسنت تقول : إن الله كان ولا شيء . وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؟ قال : بلى . فقلت : فبأي شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا ؟ أهى أحدثت نفسها أم الله أحدثها ؟ فقال : الله أحدثها ، فقلت له : فبأي شيء حدثت الأشياء إذا أحدثها الله ؟ قال : أحدثها بقدرته التي لم تزل . قلت له : إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفليس تقول : إنه لم يزل قادرا ؟ قال : بلى . قلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة الله ، ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله . فقال بشر : ويلزمك أنت أيضا أن تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن الخلق لم يزل مع الله . قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ليس لك أن تحكم على وتلزمي ما لا يلزمي وتحكي عني ما لم أقول ، إني لم أقول « إنه لم يزل الخالق يخلق » ولم يزل الفاعل يفعل . « ليلزمي ما قلت » وفي نسخة أخرى « وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ؛ لأن الفعل صفة » والله يقدر عليه . « ولا يمنع منه مانع » قال بشر : أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته ، فقل ماشئت ، فقال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين . قد أقر بشر أن الله كان ولا شيء ، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئا بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته . فلم يخلُ يا أمير المؤمنين

أن يكون أول خلق خلقه الله خلق بقول قائله ، أو بإرادة أرادها ، أو بقدرة قدرها ، فبأي ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً ، وقولا وقائلاً ومقولاً له ، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدماً فليس هو من الخلق في شيء . فقد كسرت قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول ، ثم ذكر حجة أخرى .

والمقصود هنا : أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول ، فإن الله تعالى إذا خلق شيئاً فيما أن يخلقه في نفسه ، أو في غيره ، أو يخلقه قائماً بنفسه ، وقد أبطال الأقسام الثلاثة .

ولا ريب أن المعتزلة يقولون : إنه خلقه في غيره ، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنة ، وهو أنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلام الله ، فإن كان مخلوقاً في محل آخر غيره لزم أن يكون كل كلام مخلوق في محل كلام الله ، لتمامهما بالنسبة إلى الله ، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأيدى والأرجل كلام الله ، فإذا قالوا (٢١: ٤١) أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم) كان الناطق هو المنطق ، وبشر لم يكن من القدرية ، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ، فالزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله ، حتى قول الكفر والفحش ، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات المسكية ونحوه ، وقالوا :

وكل كلام في الوجود كلامه سَوَاء عَلَيْنَا نَثَرَهُ وَنَظَامُهُ  
ولهذا قال من قال من السلف: من قال (٢٠: ١٤) إني أنا الله لا إله إلا أنا) مخلوق ، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذي قال (٢٤: ٧٩) أنا ربكم الأعلى) لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة ، وذلك خلقه في فرعون ، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله ، كما قال سليمان بن داود الهاشمي - أحد أئمة

الإسلام نظير الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي بكر بن أبي شيبة  
وأمثالهم - قال : « من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، وإن كان القرآن مخلوقاً كما  
زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخلد في النار إذ قال ( أنا ربكم الأعلى ) من  
هذا ؟ وكلاهما عنده مخلوق ، فأخير بذلك أبو عبيد ، فاستحسنه وأعجبه ، ذكر ذلك  
البخاري في كتاب « خلق أفعال العباد » وكذلك ذكر نظير هذا عبد الله بن المبارك  
وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان . وهذا مبني على أن الله خالق  
أفعال العباد ، فإذا كان قد خلق في محل « إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني »  
وخلق في محل « أنا ربكم الأعلى » كان ذلك المحل الذي خلق فيه الكلام  
أولى بالعقاب من فرعون ، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله .  
وأما كونه خلقه قائماً بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً ، لأن الصفات لا تقوم  
بنفسها . ولكن الجهمية تقول : خلق علماً لا في محل ، والبصريون من المعتزلة  
يقولون : خلق إرادة وقدرة لا في محل ، وطائفة منهم يقولون : خلق بخلق بعد  
خلق لا في محل . وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساد بصريح العقل .  
وأما القسم الأول - وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه - فأبطله عبد العزيز  
أيضاً ، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين :  
أحدهما أن يقال : أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً .  
وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول : كلام الله حادث ومحدث في ذات الله  
تعالى ، وأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً . وأن الله يمتنع أن يقال في  
حقه : ما زال متكلماً ، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره .  
والثاني أن يقال : لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة . وكل من هاتين  
الطائفتين لا تقول « إن ما في نفس الله مخلوق » بل الخلق عندهم لا يكون إلا  
منفصلاً عن نفس الله تعالى ، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق .  
ولاريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون : إنه خلقه



منفصلاً عنه كما خلق غيره من المخلوقات ، فأما نفس خلق الرب عند من يقول  
الخلق غير المخلوق - وهم الأكثر - فلا يقولون : إن الخلق مخلوق ، ومن قال  
بتجديد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل : إن ذلك  
مخلوق ؛ فإنه إذا كان ثم خلق وخالق ومخلوق لم يكن الخلق داخلاً في المخلوق .  
ولهذا كان القائلون « إن كلام الله قائم بذاته » متفقين على أن كلام الله غير  
مخلوق ، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال : هل يقال : إنه معنى واحد أو  
خمس معان لم تنزل قديمة ، كما يقوله ابن كلاب والأشعري ؟ أو أنه حروف وأصوات  
قديمة أزلية لم تنزل قديمة ، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة ؟ أو يقال : بل هو  
حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلاً ، كما يقوله ابن كرام  
وطائفة . أو يقال : إنه لم ينزل متكلاً إذا شاء ، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يسمع  
وتكلم بالحروف ، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة ؟  
والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقاً ، سواء كان حادثاً  
أو قديماً .

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر . فإن بشراً من أئمة الجهمية نفاة  
الصفات ، وعندهم لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام  
ولا إرادة ، بل ما ثمّ عندهم إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة  
عنها ، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم ؛ فاحتج عليه عبد العزيز بحجتين  
عقليتين :

إحدهما : أنه إذا كان كلام الله مخلوقاً ولم يخلقه في غيره ولا خلقه قائماً  
بنفسه ، لزم أن يكون مخلوقاً في نفس الله ، وهذا باطل .

والثانية : أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات : إما  
القدرة - كما أقر به بشر - وإما فعله وأمره وإرادته - كما قاله عبد العزيز - وعلى  
التقديرين : ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق ، فبطل

أصل قول بشر والجهمية : إنه ليس لله صفة . وإن كل ما سوى الذات الجردة فهو مخلوق . وتبين أن الذات يقوم بها معانٍ ليست مخلوقة . وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن ، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزمه القول بخلق القرآن .

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته : هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا ؟ وهل عبد العزيز ممن يُجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته ؟ أو ممن يقول : لا يكون المراد المقدور إلا منفصلاً عنه مخلوقاً ؟ ويجعل المقدور هو المخلوق . وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارث الحاسبى وغيره عن أهل السنة حسماً تقدم إirاده . وهذا القول الثانى هو قول ابن كلاب والأشعرى ومَنْ وافقهما من أصحاب مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وغيرهم . والقول الأول : هو قول أئمة أهل الحديث والحشامية والكرامية وطوائف من أهل الكلام من المرجئة ، كأبى معاذ التومنى وزهير الأثرى وغيرهم ومَنْ وافق هؤلاء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم ؛ فقد يقول القائل : إن عبد العزيز مُوافق لابن كلاب ؛ لأنه قال : إن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه . لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجده من أهل القول الأول قول أهل الحديث ؛ لأنه قال بعد هذا للبشر : بأي شيء حدثت الأشياء ؟ قال : أحدثها الله بقدرته التي لم تنزل . قال عبد العزيز : فقلت له : إنه قد أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفلمست تقول : إنه لم ينزل قادراً ؟ قال : بلى ، فقلت له : فقول : إنه لم ينزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا ، فقلت : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة ؛ لأن القدرة صفة . وقال عبد العزيز بعد هذا : لم أقل لم ينزل الخالق يخلق ولم ينزل الفاعل يفعل ، وإنما الفعل صفة . والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع .

وقد أثبت عبد العزيز فعلاً مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات ، وأنه به خَلَقَ المخلوقات ، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، وأن الفعل صفة لله ، مقدور لله ، إذا شاء ، ولا يمنعه منه مانع ، وهذا خلاف قول الأشعري ومن وافقه .

يبقى أن يقال : هذا الخلق - الذي يسمى التكوين - من الناس من يجعله قديماً ، ومنهم من يجعله مقدوراً مُراداً ، وعبد العزيز صرح بأن الفعل الذي به يخلق الخلق مقدور له ، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته ، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس .

وأيضاً فإنه قال : قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ؛ فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته ، فجعل قول الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده .

وهذا قول من يقول : إنه يقدر على التكلم ، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وليس هو قول من يقول : إن القول لازم له ، لا يتعلق بقدرته ومشيئته .

فتبين أن عبد العزيز السكفاني يثبت أن يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديماً ، وإن كان النوع قد يكون قديماً ، لأن بشراً لما قال له : أحدثها بقدرته التي لم تزل ، قال له : أفليس تقول : لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، قال : فتقول إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا ، قال : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة .

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادراً ولا مخلوقاً ثم وجد مخلوق لم يكن قد وجد بقدرة بلا فعل ، فإنه لو كان مجرد القدرة كافياً في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة .

وهذا المقام هو المقام المعروف ، وهو أنه : هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا ؟ فإن جمهور العقلاء يقولون : إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة ، وإن

ذلك يقتضى الترجيح بلا مرجح ، وهذا هو الذى ذكره عبد العزيز ، بخلاف قول من يقول : إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلا مرجح ، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية ، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله السكلاوية والكرامية . فإن هذا هو الذى ذكره بشر .

و يبقى هنا سؤال عبد العزيز ، وهو الذى ألزمه إياه بشر ، حيث قال : وأنت أيضا يلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا كان كذلك ثبت أن الخلق لم يزل مع الله ؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كفت القدرة القديمة ، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى الذى حدث به ، فيلزم تسلسل الحوادث ، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق ، فيكون الخلق معه ، فأجابه عبد العزيز بأنى لم أقل « لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل ، لتلزمى ما قلت ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه مانع » وفى النسخة الأخرى « وإنما قلت » لم يزل الخالق سميخلق ، والفاعل سيمفع ، لأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه مانع » .

ومضمون كلامه : أننى لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها . ولا يلزمى هذا كما لزمك ، لأنك جعلت الخلقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به ، فإذا لم تتوقف الخلقات على غير القدرة ، والقدرة قديمة ، لزم وجود الخلقات معها . وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب . لأن القدرة دأمة أزلا وأبداً ، ووجود الخلق ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وعند وجود المرحج التام يجب وجوده ، لأنه لو لم يجب لكان قابلاً للوجود والعدم ، فيبقى ممكناً كما كان . فلا يترجح إلا بمرجح تام . فتبين أن وجود القدرة التى يمكن معها وجود الخلقات لا يوجد الخلق مع مجردها ، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب .

قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ، ليس من الخلقات المنفصلة عنه ،

والله يقدر عليه . ولا يمنعه منه مانع . فأما قول القائل « إن ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة » فإنه يسأل عن سبب حدوثه . كما يسأل عن سبب حدوث الخلق به .

فيجيب عنه عبد العزيز بأجوبة .

أحدها: الجواب المركب ، وهو أن يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه . وإن كان ممتنعا لم يلزم من ذلك ، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون الخلق إلا به ، فإننا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل ، والخلق لا يكون إلا بخلق . قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه . ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون : الخلق غير الخلق ، والفعل غير المفعول . فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل ، مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم ، وهؤلاء منهم من يقول : الفعل الذي هو التكوين قديم ، والمكون المنفصل حادث ، كما يقولون مثل ذلك في الإرادة . ومنهم من يقول : بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن ؛ وكلا الفريقين لا يقولون : إن ذلك مخلوق . بل يقولون : إن الخلق وجد به كما وجد بالقدرة .

الجواب الثاني : أن يقول : ما ذكرته من التسلسل لا زم لكل من قال : إن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن . فهو لازم لك ولي إذا قلت بهذا ، فلا أختص بجوابه . وأما وجود المفعول بدون فعل : فهذا لازم لك وحدك ، وهو الذي احتججت به عليك ، فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي . والإلزام الذي ذكرته أنت مشترك بيني وبينك ، فلا يخصني جوابه .

الجواب الثالث : أن يقول : أنا قلت : الفعل صفة . والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، والفعل القائم به ليس هو الخلق المنفصل عنه ، وإنما يجب



أن يكون الخلق معه في الأزل إذا ثبت أن الفعل يستلزم فعلا قبله ، وأن الفعل  
اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدي إلى الخلق ، فإن ذلك يستلزم ثبوت  
غير الخلق .

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات ، وتحتاج إلى حجج لم يذكر  
المريسي منها شيئا ، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك ، وإنما التزم أن الفعل  
صفة لله تعالى . والله يقدر عليه . ولا يمنعه منه مانع ، وحجته يحصل بها المقصود  
وقوله في النسخة الأخرى إن صح عنه « إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل ،  
والخالق سيخلق » قد نفى فيه أن يكون نفس الفعل قديما ، فضلا عن أن يكون  
المفعول قديما .

وقوله « إن الفعل صفة لله . والله يقدر عليه ، لا يمنعه منه مانع » يمنع قدم  
عين الفعل ، لا يمنع قدم نوعه . إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار . وليس في  
كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته .

وقوله « لم يزل سيفعل » إن صح عنه يحتمل معنيين : أحدهما : أنه لم يزل  
موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها ، كما يقوله من  
يقول بحدوث [ نوع الفعل العالم به كما يقوله من يقول بحدوث ]<sup>(١)</sup> أنواع  
المنفصلات عنه . والثاني : أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شيء ؛ فهو متقدم  
على كل واحد واحد من أعيان المفعولات .

فعلى الأول يمتنع أن يكون شيء من أنواعها أو أعيانها قديما ، وعلى الثاني  
لا يمتنع تقدم الأنواع ، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات . فلا يكون شيء من  
المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين .

وجماع ذلك : أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له . مبطل لقوله  
بلا ريب ، وعليه جمهور الناس ، فإن جماهير الناس يقولون : الخلق غير الخلق ،

والفعل غير المفعول ، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث ، بل كلهم ، وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم ، فهو قول أكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم وأكثر الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة . ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان ؛ فالذي عليه أئمتهم : أن الخلق غير المخلوق . وهو آخر قول القاضى أبي يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة . وهو قول كثير من الكلابية .

وأما قوله ■ إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع ■ فكلامه يقتضى أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع . وهذا الذى قاله هو الذى عليه جماهير الناس ؛ ولهذا أنكروا على من قال : لم يكن قادرا على الفعل في الأزل . وكان من يبغض الأشعرى ينسب إليه هذا . لتنفّر عنه قلوب الناس ، وأراد أبو محمد الجوينى وغيره تبرئته من هذا القول ، كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع ، وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال ، فلهذا قال عبد العزيز ■ لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع ■ وقد خلق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذى هو الخلق ، والفعل الذى هو الخلق بقدرة الله تعالى ، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه ، كما قال تعالى ( ٣٦ : ٨١ ) أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ) وقوله تعالى ( ٧٥ : ٤٠ ) أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ؟ ) وقوله تعالى ( ٦ : ٦٥ ) قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم - الآية ) ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات ، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ، ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض ، والقدرة التى لم تنزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا .

فيقول له المريسي : فذلك الفعل الذى هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه

مانع وإن كان قديما كان كالقدرة ، وكان السؤال على كالسؤال عليك ، وإن كان حادثا من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تنزل .  
وإن كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر : لزمت تسلسل الأفعال ، ولزمت أن يكون الفاعل لم يزل يفعل ، والخالق لم يزل يخلق .

فيقول له عبد العزيز : لم أقل إنه قديم ، بل قلت : إنه صفة ، والله قادر عليه ، لا يمنع منه مانع ، وما كان مقدورا له لا يمنع منه مانع لم يجب أن يكون قديما معه . بل إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله .

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان :

أحدهما - وهو جواب الكرامية ومن وافقهم - أن إثبات الفعل للمفعول والخالق للمخلوق لا بد منه ، فإننا نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل ، فإذا فعله كان هناك فعل به ففعل المفعول . وخلق به خلق المخلوق ، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغايرة لخلقاته ، وكلامه من هذا الباب ، ونحن لم نورد عليكم التسلسل ، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا .

الجواب الثاني : أن يقول من يجيب به : لا يمتنع أن يكون قبل الفعل ما هو أيضا فعل فعله الله بقدرته . ولا يضرني التسلسل ، فإن ذلك جائز ممكن ، فإن هذا تسلسل في الأفعال والآثار والشروط ، وهذا ليس بمتنع .

فعلى الجواب الأول : يظهر قوله « إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل » ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل .

وأما على الجواب الثاني : فإذا قال : لم أقل لم يزل يخلق ويفعل ، بل أقول : إنه لم يزل سيخلق وسيفعل . فنقرره بوجهين :

أحدهما : أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق . بل يكون الفعل قائما بنفسه بعد فعل قائم بنفسه ، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه .

الثاني : أنه لو تسلسلت [ الخلقات ] المفعولات كتسلسل الأفعال فما من

مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن . فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال . إذ كان كل منهما حادثاً بعد أن لم يكن . والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارناً للقديم الذي لم يزل ، وإذا قيل : « إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل » فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً . لا يوجد إلا متعاقباً ، فإذا قيل : « لم يزل الفاعل يفعل » والخالق يخلق » - والفعل لا يسكوز إلا معيناً . والخلق والمخلوق لا يكون إلا معيناً - فقد يفهم أن الخالق للسموات والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان ، والفاعل لذلك لم يزل يفعله ، وليس كذلك ، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه . ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله . فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من المفعولات إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله ، ليس موصوفاً بأنه لم يزل فاعلاً له خالقاً له . بمعنى أنه موجود في الأزل ، وإن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلاً لفعل آخر ، وقبل هذا المخلوق خالقاً لمخلوق آخر ؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه . لا يقال : لم يزل فاعلاً له خالقاً بمعنى مقارنته له . وإذا أريد أنه لم يزل فاعلاً للنوع ، كان هذا كمنى قولنا : « لم يزل سيفعل ما يفعله » . لكن هذه العبارة تفهم من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة .

وهذا الموضع للناس فيه أقوال ؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون : لم يزل الله خالقاً فاعلاً ، كما قال الإمام أحمد : « لم يزل الله عالماً متكليماً غفوراً » . بل يقولون : لم يزل يفعل . إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثاً ، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل .

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية : أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق وكلام الله من جملتها ، فإذا ألزمه عبد العزيز على أصله ، فقال له : إذا قلت : كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئاً . وهو لم يزل قادراً ، ثم خلق المخلوقات ، فأنت تقول : لم يزل قادراً . ولا تقول : لم يزل يفعل المخلوقات . فلا بد أن يكون هناك فعل حصل

بالقدرة ، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل ، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق ، والمفعول قد وجد من غير فعل ، وهذا أعظم تناقضا في العقل من كونه وُجد بغير قدرة ، فإنه إذا عُرِضَ على العقل مخلوق مفعول حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك أعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل ، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا ، فإذا قيل : فعله الفاعل بلا قدرة ، أنكره العقل ، وإذا قيل : فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل ، كان إنكاره أعظم ، وإذا قيل : حدث بلا فاعل ، كان أعظم وأعظم ، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم ، والحي بلا حياة ، وذلك نفي لجزء مدلول اللفظ الذي دل عليه بالتضمن ، وأما نفي القدرة فهو نفي لما دل عليه باللزوم العقلي .

وإذا قال القائل ■ بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره ، لأنه لو كان بفعل للزم أن يكون للفعل فعل ، وللازم التسلسل وأن يكون محلا للحوادث .

قيل : فعلى هذا يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل ؛ لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به .

فإذا قال « الفعل بدون القدرة ممتنع ، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة » بل علمنا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظم من علمنا بامتناع قيام الصفات به ، وإن سماها المسمى أعراضا »

قيل له : والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعا في العقل ، وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة ، بل علمنا بامتناع ذلك أعظم من علمنا بامتناع قيام الأفعال به ، وإن سماها المسمى حوادث

يبين ذلك : أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يعلم باللزوم العقلي وبالقول السمعى ، فإن ■ فاعل وخالق ■ مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك



وغير ذلك من الأسماء التي تستلزم معانٍ بالمسميات .

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في أنه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته . كما قال له « يلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة . وليس الفعل هو القدرة . لأن القدرة صفة لله . ولا يقال لصفة الله : هي الله . ولا يقال : إنها غير الله » ولم يقل عبد العزيز : إنها ليست هي الله ولا غيره ، بل قال : لا يقال إنها هي الله ، ولا يقال إنها غيره . وقول عبد العزيز هذا : هو قول أئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره . وهو قول ابن كلاب وغيره من الأعيان . ولكن طائفة من أصحاب أحمد مع طائفة من متكلمي الصفاتية أصحاب الأشعرى يقولون : لا هي الله ولا هي غير الله . وتلك العبارة هي الصواب <sup>(١)</sup> ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن لفظ « الغير » فيه إجمال ، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتاً على الصفة ، ولكن يصح نفى إطلاقه نفياً أو إثباتاً ، كما قال الساف مثل ذلك في لفظ « الجبر » ونحوه من الألفاظ المجملة : إنه لا يطلق نفياً ولا إثباتاً . وإذا قيل « لا يطلق لا هذا ولا هذا » لم يلزم إثبات قسم ثالث ، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف . بل يلزم إثبات ما لا يطلق عايه لفظ الغير ، لا ما ينفي عنه المقابلة .

ومقصود عبد العزيز : أن القدرة صفة لله ، ليست هي الفعل الذي كان عن القدرة ؛ فإنه يقول : لم يزل الله قادراً ، ولا يقول : لم يزل فاعلاً . فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضاً ، فيلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق . وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن الخلق لم يزل مع الله . فقال له عبد العزيز : ليس لك أن تحكم على وتلزمي ما لا يلزمي . وتحكي عني ما لم أقل ؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولاً يحكي عنه . ولكن قال له : إما أن تلزم أنت ما ألزمتني ، وإلا التزمت أن تقول : إن الخلق لم يزل مع الله . وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أ بطل كل قسم مما يمكن

(١) يريد العبارة الأولى التي هي نفى أن يقال ذلك أو هذا .

أن يقال في هذا المقام ، وهو لم يفعل ذلك ، ولا سبيل له إليه . بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز ، فإنه لازم لا محالة . إذ كان قوله « إن المخلوقات كلها - وكلام الله عنده من جملتها - حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله » بل بقدرته التي لم تنزل مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن ؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته ، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق ؛ فبطل أصل قوله الذي نفى به الصفات . وقال : إن القرآن مخلوق ، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه . وما أقر به ، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا . وأما المريسي فعارضه بأن قال : يلزمك ما ألزمتني .

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة

أحدها : أن يقول : إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن القدرة حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ؛ ولهذا قال له عبد العزيز : « إنما قلت : الفعل صفة لله » والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع . وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك : « إنما قلت : إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله »

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز ، فإما أن تكون ملحقة من بعض النساخ في بعض النسخ ، أو يكون معنى الكلام : إنما قولي هذا ، أو إنما قلت إني إنما اعتقدت والتزمت هذا ، أو يكون المعنى : إنما أقول وأعتقد هذا . والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز ، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة ، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه . بخلاف قوله « إنما الفعل صفة لله » والله يقدر عليه . ولا يمنعه منه مانع . فإن هذا الكلام حسن صحيح ، وهو لم يكن قد قاله . ولهذا لم يقل : إني قلت ذلك . ولكن قال : هذا [ أقول ، و ] هو الذي يجب أن يقال ، وهو الذي يلزمني أن أقوله . لأنني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله ، والفعل قائم

بالله ، ليس هو مخلوقا منفصلا ؛ وهذا مراده بقوله ■ إنه صفة ■ لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى ■ لأنه قد قال ■ والله يقدر عليه ■ ولا يمنعه منه مانع ■ .

فحصل بذلك مقصود عبدالعزیز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته ؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة ، واعترف له المریسی بالقدرة .

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوقات شيئا خارجا عن المخلوق ، سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة ، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق ■ فبطل قول المریسی ■ إن مالا يسمى بالله فهو مخلوق ؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله ■ وليست مخلوقة ، لأن هذه صفات له . ولا يقال : ■ إنها هي الله ■ ولا يقال « إنها غير الله » وإذا قلنا « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد دخل في مسمى اسمه صفاته ■ فإنها داخلة في مسمى اسمه . ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم : ■ من حلف بغير الله فقد أشرك ■ لم يكن الحلف بهزة الله ونحو ذلك حلفا بغير الله .

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن مسمى القرآن خارج عن مسمى اسم الله تعالى ، قال مَنْ قال من السلف « الله الخالق وما سواه مخلوق ■ إلا القرآن » فإنه كلام الله غير مخلوق ، فاستثنوا القرآن مما سواه ، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه . ولفظ ■ ما سواه ■ هو كلفظ « الغير » وقد قلنا : إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو ، ولا يطلق عليه أنه غيره ؛ فلذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه ، ولا أنه ليس مما سواه ، اسكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة . فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف « ما سواه مخلوق ، إلا القرآن » فإنه كلام الله غير مخلوق ■ منه بدأ ■ وإليه يعود ■ ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ « ما سواه » لم يحتج إلى هذا الاستثناء ،

بل قال « الله الخالق وماسواه مخلوق . والقرآنُ كلامُ الله غير مخلوق » ولا يقول  
 « إلا القرآن » أى القرآن هو كلامه . وكلامه وفعله وعلمه وسائر ما يقوم بذاته  
 لا يكون مخلوقاً ، وإنما المخلوق ما كان مُبَيَّنّاً له ؛ ولهذا قال السلف والأئمة ، كأحمد  
 وغيره : « القرآن كلام الله ليس ببيان منه » وقالوا « كلامُ الله من الله » وقال أحمد  
 ابن حنبل لرجل سأله فقال له : « ألسنت مخلوقاً ؟ فقال : بلى ، فقال : أليس كلامك  
 منك ؟ قال : بلى ، قال : والله ليس بمخلوق » وكلامه منه « ومُرَّاده أن المخلوق ؛  
 إذا كان كلامه صفةً له هو داخل في مسمى اسمه ، وهو قائم به ؛ فالخالق أولى أن  
 يكون كلامه صفة له داخلاً في مسمى اسمه . وهو قائم به . لأن الكلام صفة  
 كمال ، وعدمه صفة نقص . فالتكلم أكمل ممن لا يتكلم . والخالق أحق بكل  
 كمال من غيره . والسلف كثيراً ما يقولون : الصفة من الموصوف . والصفة  
 بالموصوف ، فيقولون : علم الله من الله ، وكلام الله من الله ، ونحو ذلك ؛ لأن  
 ذلك داخل في مسمى اسمه . فليس خارجاً عن مسماه . بل هو داخل في مسماه .  
 وهو من مسماه .

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته ، لا يمنعه منه مانع ،  
 وهذا كافٍ ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئاً .  
 وأى تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسي .  
 ( التقدير الأول ) قول من يقول : إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته .  
 كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية . وهذا خير من قول المريسي وأتباعه  
 من الجهمية ؛ فإن ما يلزم أصحاب هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله .  
 والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحاب هذا القول .

وأما قولهم « إنه محل الحوادث » فمثل قولهم « إنه محل للأعراض » .  
 ( التقدير الثانى ) قول من يقول : إن الفعل قديم أزلى ، كما يقول ذلك من  
 يقوله من الكلابية . ومن الفقهاء : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية .

وهذا أيضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصَّفَاتِيَّة ، وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث ، ولا تسلسلها ، وإذا ألزمهم المريسي وإخوانه أن يقال : فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل : لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل . وقيل لهم : فحدوث الحوادث لا بد له من سبب . قالوا : هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم . لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب ، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي ، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً ، فلو قال « الفعل قديم » قال المريسي : إنه لم يزل فاعلا عندك .

وأيضاً فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وذكر غير ذلك .

(التقدير الثالث) أن الفعل الذي كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضاً ، وهم جراً ، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه في الأزل ، فإن الفعل ينقسم إلى متعدي ولازم ؛ فإذا قدر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية ، وعلى هذا التقدير فإذا قال « كان الله ولما يخلق شيئاً ولما يفعل شيئاً » لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول . ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى .

وهذا التقدير إن لم ينفه المريسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازماً . وإذا قال السلف والأئمة « إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء » فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً . بل نفس تكلمه بمشيئته قديم . وإن كان يتكلم شيئاً بعد شيء . فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تنامي المقدورات المرادات ، وهو المسمى بتنامي الحوادث . والذي عليه السلف وجمهور الخلف : أن المقدورات المرادات لا تنامي وهم بهذا تزعموه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام ، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام ، وعن أنه كان ناقصاً فكان كاملاً ، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره . وحجة عبد العزيز على



المريسي تتم على هذا التقدير ، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق .

(التقدير الرابع) أنه لو قيل ■ بأن كل ماسوى الله مخلوق ، محدث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات ، ولكنه لم يزل يفعل ■ لم يوجب ذلك أن يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ■ مع أن كل واحد من الآحاد حادث لم يكن ثم كان بعد ، فليس من ذلك شيء مع الله في الأزل . وعبد العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ■ بل ولا التزم شيئاً من هذه التقديرات ، ولا يلتزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ماسواه . ولكن المقصود أن إلزام المريسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلتزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإنه يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لشيء من المفعولات بعينه .

وهذا التقدير إذا كان باطلاً : فالمريسي لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شيء من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار ، كما هو طريقة مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام ■ ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون ■ بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به ■ ويقولون ■ الخلق هو المخلوق ■ ويقولون ■ « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة » من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ■ بل ولا من غيره ■ فيقولون : إن الأمر مازال على وجه واحد ، ثم حدثت جميع المحدثات ، وكانت جميع المخلوقات ■ وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها ، بل حاله قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد ، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه ؛ فأصحاب القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم ■ « بأن كل ماسوى الله محدث ، كائن بعد أن لم يكن ■ مسبوق بعدم نفسه ■ لكن تحدث الحوادث شيئاً

بعد شيء . وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضا شيئا بعد شيء . » وأصحاب  
 الثاني يقولون : بل حدثت من غير سبب حادث « كما ترى .  
 ومن المعلوم : أنه إذا عُرِضَ على العقل القولان كان بطلانُ هذا القول أظهرَ  
 من بطلان ذلك ؛ فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح . وتخصيص الشيء  
 عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا تخصيص ، وحدثت الحوادث جميعها بدون  
 سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد -  
 هو أبعد في المعقول . وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئا بعد  
 شيء . ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء ، كما أنه  
 لا يزال في الأبدية يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء .

فلو قدر أن عبد العزيز والمريسى انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسى  
 أن يُكْزِمَ عبد العزيز بما هو أشنع منه ، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء  
 من ذلك ؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل الخلق ما به يخلق الخلق من صفات  
 الله وأفعاله . فيبطل ما يدعيه المريسى ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا  
 فعل ، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل  
 ولا كلام .

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه التسلسل  
 يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما ، كما تقدم التنبية على ذلك ، وهو أن يقول :  
 إن كان التسلسل ممتنعاً بطل هذا الإلزام ، وإن كان ممكناً أمكن التزامه  
 كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع : أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله  
 تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام . يمكنهم أن يجيبوا بمثل  
 هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم . المحججين على ذلك بحجبتهم  
 العظمى التي اعتمد عليها ابن سينا وأبو الهيثم وغيرهما حيث احتجوا على المعتزلة  
 ونحوهم من أهل الكلام ، فقالوا : الموجب العام للعالم إن كان ثابتاً في الأزل ازم

قدمه . وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإن لم يكن ثابتا في الأزل احتيج في حدوث تمامه إلى مرجح ، والقول فيه كالتقول في الأزل ، ويلزم التسلسل .

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين . لأنهم يقولون ببطلان التسلسل ، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث ، ويقولون بأن المرجح القائم لا يستلزم أثره . بل القادر أو المرید يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح ، فصاروا بين أمرين : إما إثبات الترجيح بلا مرجح ، وإما التزام التسلسل ، وكلاهما مناقض لأصولهم . ولهذا عدل من عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية .

ونحن قد بينا جوابها من وجوه :

منها أن يقال : التسلسل يراد به أمور ، منها : التسلسل في المؤثرات والفاعلية والعلل . وهذا باطل بصريح العقل . واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرا ، وهذا أيضا باطل بصريح العقل ، وقول جمهور العقلاء . ومنها : التسلسل الذي في معنى الدور ، مثل أن يقال : لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث . وهذا أيضا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء . ومنها : التسلسل في الآثار المتعاقبة . وتتمام التأثير في الشيء المعين ، مثل أن يقال : لا يحدث هذا حتى يحدث قبله . ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده . وهلم جرا ، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف ؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوزه في الماضي والمستقبل . ومنهم من قال بامتناعه في الماضي والمستقبل ، ومنهم من جوزه في المستقبل دون الماضي .

إذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا : إذا لم يكن المؤثر تاما في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا ، إذ القول في ذلك الحادث كالتقول في غيره . فيكون حقيقة الكلام : أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم « وهو حجة عليهم » وإن أرادوا أنه كان مؤثرا تاما في الأزل لم تتجدد مؤثرته ، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا ، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء . ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية . وهذا لازم لا يجيد لهم عنه « وهو يستلزم فساد حجته » . وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك ، وهو أيضا باطل من وجوه « كما قد بسط في موضع آخر . فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء ، والمؤثر في شيء معين ، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شيء : فالأول هو الذي يجعلونه موجب حجته ، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء ، فلم بطلان دلالة الحجة على ذلك . ويراد به التأثير في شيء بعد شيء ؛ فهذا هو موجب الحجة « وهو يستلزم فساد قولهم « وأنه ليس في العالم شيء قديم ، بل لا قديم إلا رب العالمين . ويراد به التأثير في شيء معين ، فالحجة لا تدل على هذا « فلم يحصل مطلوبهم بذلك ، بل هذا باطل من وجوه أخرى .

فبهذا التقسيم يكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه . فكل حادث معين فيقال : هذا الحادث المعين إن كان مؤثرا التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام « فبطل قولهم .

وإن قيل : بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه « فالقول في حدوث ذلك التام كالقول في حدوث تمام الأول . وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير . وهو باطل بصريح العقل ، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث . وهذا أعظم مما أنكروه على المتكلمين من التسلسل ، والفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثير معين بعد معين .

ومنها أن يقال : التسلسل جائز على أصلكم ، فلا تكون الحجة برهانية « بل جدلية ، وهي يلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين : إما القول بالترجيح بلا مرجح ، وإما القول بالتسلسل ، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا « ولكن جواز

التناقض علينا يقتضى بطلان أحد قولينا ، فلم قلتم : إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح ، مع اتفاقنا على بطلانه ؟ فقد يكون قولنا الباطل : هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك ، وإذا كان كذلك فالتزامنا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقونا أنتم عليه وتبطل به حجبتكم على قدم العالم أولى أن نلتزمه من قول يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء . وتقوم به حجبتكم على قدم العالم .

الجواب الثالث : الجواب المركب . وهو أن يقال : إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة ؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره . وإن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شيء . وهو خلاف المشاهد ، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث ، وهو يبطل الحجة ؛ فبطلت الحجة على كل تقدير .

وإن شئت قلت : إن التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئا بعد شيء ولا يكون علة تامة في الأزل . لزم حدوث كل ما سوى الله . وبطلت الحجة . وإن كان ممتنعا لزم أيضا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزل ، فيلزم حدوث الحوادث عنه . ولزم حينئذ حدوث العالم ؛ فتبطل حجة قدمه ، فالحجة باطلة على التقديرين . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

### فصل

وأما قول عبد العزيز « فقد ثبت أن ههنا إرادة ، ومريدا ، ومُرَادا . وقولا وقائلا ، ومَقُولاً له . وقدرة ، وقادرا ، ومقدورا عليه . وذلك كله متقدم قبل الخلق » فيحتمل أمرين :

أحدهما : أنه أراد بالمراد : المتصور في علم الله ، وبالمقدور عليه : الثابت في علم الله ، وبالمَقُول له : المخاطب الثابت في علم الله المخاطب خطاب التكوين ، كما قال تعالى ( إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ) وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى



قبل وجود الخلق ، ولهذا اضطرب نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم في هذه الأمور ، فتارة يثبتونها في الخارج ، وتارة ينفونها مطلقا . ومن هنا غلط من قال « المعدوم شيء » فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريد الله مما لا يريد . ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في الخارج . وليس الأمر كذلك ، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى . وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام الفوطي ، ذكر عنه الأشعري في المقالات أنه كان يقول : لم يزل الله عالما ، وأنه واحد لا ثاني له . ولا يقول : إنه لم يزل عالما بالأشياء . وقال : إذا قلت : « لم يزل عالما بالأشياء » أثبتنا لم تزل مع الله . وإذا قيل له : أفقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود . وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا . والثاني : أن يريد بذلك نفي الفعل المقدور المراد الذي يكون به الخلق .

وأما القول : فهو المصدر كما تقدم . والمقول هو الكلام ، فإن في إحدى

النسختين « مقولا له » وفي الأخرى « ومقولا »

وعلى هذا فقول عبد العزيز « إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لا يكون مكانا للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه » تعالى الله عن ذلك ! مراده : أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا . وهو ما حدث جنسه . كالكلام عند من يقول : إنه مخلوق . فإنه يقول : إن الله صار متكلمًا بعد أن لم يكن متكلمًا ، فيكون جنس الكلام محدثا ، وكذلك إذا قيل : أراد بعد أن لم يكن مريدا ، فحدث جنس الإرادة . وكذلك إذا قيل : علم بعد أن لم يكن عالما . فيكون جنس العلم حادثا ، وأمثال هذا : فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث . وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسي عدة حجج : أنه لا يكون مكانا للمخلوقات . ولا يكون مكانا لما جنسه حادث . ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء . فهذه ثلاث حجج .

وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدره ، وأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ، ونحو ذلك ، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسه محدثا عنده ، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن . فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث ، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده . ولهذا قال « ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه » . فإن ما كان جنسه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عرف أن المخلوق عنده : ما كان مسبوقا بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته . وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه .

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومن وافقهم في أنهم جاوزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك ، وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال . ومتى قيل « إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » . لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال . فلا يكون متكلمًا ، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام . وهذا الذي قاله عبد العزيز نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة .

قال أحمد في رده على الجهمية : باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى - فقلنا : لم أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله لم يتكلم ، ولا يتكلم . وإنما كَوَّن شيئا فعبر عن الله ، وخلق صوتا فأسمع . وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين . فقلنا : هل يجوز لمـكـوَّن غير الله أن يقول ( يا موسى إني أنا ربك ) أو يقول ( إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري ) ؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعى الربوبية . ولو كان كما زعم الجهمي : أن الله كَوَّن شيئا كان يقول ذلك المـكـوَّن ( يا موسى إني أنا الله رب العالمين ) وقد قال

جل ثناؤه ( وكلم الله موسى تسليماً ) وقال تعالى ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) وقال تعالى ( إني اصطفييتك على الناس برسالاتي وبكلامي ) هذا منصوص القرآن .

وأما ما قالوا « إن الله لا يتكلم » فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيشمة عن عدي بن حاتم الطائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه ترجمان » .

وأما قولهم : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفقين ولسان وأدوات ، فقد قال تعالى : ( وسخرنا مع داود الجبال يسبحن ) أتراهن يسبحن بجوف وفم ولسان وشفقين ، والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا ( لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ) أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك الله يتكلم كيف شاء . من غير أن نقول : بجوف ولا فم ولا شفقين ولا لسان ، فلما خفقتة الحجاج قال : إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق ؟ قالوا « نعم » قلنا : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة ، وحديث الزهري قال : « لما سمع موسى كلام الله قال : يارب ، هذا الذي أسمعه هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامي ، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ، ولي قوة الألسن كلها ، وأنا أقوى من ذلك » وأنا كلمتك على قدر ما يطيق بدنك . ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت ، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له : صف لنا كلام ربك . فقال : سبحان الله ! وهل أستطيع أن أصفه لكم ؟ قالوا : فشبهه ، قال : هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلوة سمعتموها ، فكأنه مثله » .

فقد ذكر أحد في هذا الكلام : أن الله تعالى يتكلم كيف شاء ، وذكر ما استشهد به من الأثر « أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان » وأن له قوة الألسن كلها ، وهو أقوى من ذلك ، وأنه أيضاً كلم موسى

على قدر ما يطيق ، ولو كله بأكثر من ذلك لمات . وهذا بيان منه لكون كلام الله متعلقا بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز . وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات ، التي لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته . وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم ردّاً على الجهمية .

وقال الإمام أحمد : وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة (يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟) أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكون الله شيئاً فيعبر عن الله ، كما كوّن شيئاً فيعبر لموسى ، قلنا : فمن القائل (فلنساءن الذين أرسل إليهم ولنساءن المرسلين ، فلنقصن عليهم بعلم ) أليس الله هو الذي يسأل ؟ قالوا : هذا كله إنما يكون الله شيئاً فيعبر عن الله . قلنا : قد أعظمت على الله القرية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله ؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان . فلما ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم . ولكن كلامه مخلوق ، قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق . فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن الله كلامه مخلوق ، ففي مذهبهم : قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام . وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . فقد جمعتم بين كفر وتشبيه . فتعالى الله عن هذه الصفة . بل نقول : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء . ولا نقول : إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول : إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً فعمل ، ولا نقول : إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا . ولا نقول : إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة .

فقد بين أحمد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان . مثل الأصنام المعبودة من دون الله ، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى

خلق الكلام . فشبهه بالآدمي الذي كان لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما . فأنكر تشبيهه بالجساد الذي لا يتكلم ، وبالإنسان الذي كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام ، فكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت . وبين أن من وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر - حيث سلب عن ربه صفة الكلام وهي من أعظم صفات الكمال ، وجحد ما أخبر به النصوص - وبين التشبيه . ثم قال أحمد « بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء » فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة . كقول الكلائية ومن وافقهم . ومن يقول « كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام » كقول الكرامية ونحوهم . وقال « لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول : إنه كان ولا يعلم حتى خلق علما فعلم . ولا نقول : إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » فنزهه سبحانه عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات ، ولا نقول : تجددت له صفات الكمال . بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال . ومن صفات الكمال : أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، لا أن يكون الكلام خارجا عن قدرته ومشيئته . ولهذا لم يقل : لم يزل عالما إذا شاء . ولا قال : يعلم كيف شاء . وقد قال في موضع آخر رواه عنه حنبل : لم يزل الله عالما متكلمًا غفورا . وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه ، مثل ما ذكره البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال : باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرها من الخلاق ، وهو فعل الرب وأمره ، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره - وفي نسخة « وكلامه » - هو الخالق المكون ، غير مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتسكوينه فهو مفعول مكنون مخلوق . وقال بعد ذلك : باب قول الله تعالى (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - إلى قوله - ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ) ولم يقولوا ماذا خلق ربكم . قال عز وجل



(من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) وقال مسروق عن ابن مسعود: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: (٣٤: ٢٣) ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق» ويذكر عن جابر بن عبد الله عن أنس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان. وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان. فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذى قال: الحق، وهو العلى الكبير» وذكر حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: يقول الله: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك! فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار. الحديث فيه طول، استوفاه في موضع آخر. وقال بعد ذلك: باب ما جاء في قول الله تعالى (كل يوم هو في شأن) وقوله (٢١: ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (٦٥: ١) لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) وإن أحدثه لا يشبه حدث المخلوقين. لقوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة. وفول ابن عباس: كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهداً، محضاً لم يشب.»

ومن تدبر كلام أئمة السنة للمشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظراً، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول. وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف. وتتوافق ولا تتناقض. والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص ولا المعقول، فتشعبت بهم الطرق وصاروا مختلفين في الكتاب مخافين للكتاب وقد قال تعالى (٢: ١٧٤) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد).

ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته فيما خرج في الرد على الزنادقة والجهمية  
 « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يَدْعُونَ  
 من ضل إلى الهدى ، » يصبرون منهم على الأذى ، يُحْيُونَ بكتاب الله الموتي ،  
 ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أُخِيَّوه ! وكم من ضال  
 تائه قد هدوه ؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم !. ينفون عن  
 كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا  
 ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون في الكتاب ،  
 يجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله بغير علم ، يتكلمون  
 بالمشابهة من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون به عليهم ، فنعوذ بالله  
 من قتن المضلين . »

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة - مسألة أفعال الله تعالى وكلام  
 الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته - فإن هذا الأصل لما أنكره  
 من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وظنوا أنه لا يمكن إثبات  
 حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم ، ولا يمكن إثبات حدوثه  
 إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة ألجأهم ذلك إلى  
 أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته ، أو ينفوا بعض  
 ذلك ، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفي ، وأن الدهرية من الفلاسفة وغيرهم  
 لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق ، وأخطئوا في هذا وهذا .

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء ، وأوجبت لهم حجة  
 عَجَزَ هؤلاء عن دفعها إلا بالكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء ، فقالوا  
 لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها  
 وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد ؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون  
 وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث ؟

فكان ما جعلوه أصلاً للدين وشرطاً في معرفة الله تعالى منافياً للدين وموجباً  
وما نعا من كمال معرفة الله ، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة  
على نقيض مطلوبهم أدل . فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من  
الحدوث . وأما أمور الإسلام : فإن هذا الأصل اضطرب إلى نفي صفات الله تعالى  
لثلاث تنقض الحجة . ومن لم ينف الصفات نفي الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق  
بمشيئته وقدرته . ويلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جحد  
بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته : ما أوجب لهم من التناقض والارتباك  
ما تبين لأولى الألباب . فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه . ولا الجهاد لعدو الله  
ورسوله حقه ، وقد قال تعالى ( ٤٩ : ١٥ ) إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم  
لم يرتابوا وجاهدوا - الآية )

هذا مع دعوائهم أنهم أعظم علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً  
لأعدائه بالحجج من الصحابة ، إن هم في ذلك إلا كـ بعض الملوك الذين لم  
يجاهدوا العدو ، بل أخذوا منهم بعض البلاد . ولا عدلوا في المسلمين العدل  
الذي شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكن وأعدل من عمر بن الخطاب وأصحابه  
رضوان الله عليهم .

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في  
كلام الله وغيره ؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعاً : شيعة قالت : هو مخلوق ، وحقيقة قولهم :  
لم يتكلم الله به ، كما كان قدسؤم يقولون ، لكن المنزلة صاروا يطلقون اللفظ  
بأن الله متكلم حقيقة ، ولكن مرادهم مراد من قال : إن الله لم يتكلم  
ولا يتكلم ، كما ذكر أحد : أنهم تارة ينفون الكلام . وتارة يقولون : يتكلم  
بكلام مخلوق ، وهو معنى الأول . وهذا في الحقيقة تكذيب للرسول الذين إنما  
أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزل إليهم . وجاء الفلاسفة القائلون بقدوم العالم  
فقالوا أيضاً : متكلم ، وكلامه ما يفيض من العقل الفعال على نفوس الأنبياء . وهذا

قول من وافقهم من القرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك . وهو قول طوائف من ملاحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَةِ الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والديهرية فأخرجوه في قالب المُكاشفات والولاية والتحقيق .

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوق إلا القديمُ اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك . ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك ، فقالت : كلامه هو مجرد معنى واحد ، هو الأمر والنهى والخبر ، وأنه إن عبر عن ذلك للمعنى بالعبرية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ؛ فلزمهم أن تكون معانى القرآن هى معانى التوراة والإنجيل ، وأن يكون الأمر هو النهى وهو الخبر ، وأن تسكون هذه صفات له لا أنواعا له . ونحو ذلك مما يعلم فساد به صريح العقل .

وطائفة قالت : بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم .

واتفق الفريقان على أن تكليم الله للملائكته وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك : إنما هو خلق إدراك في السمع أدرك به ما لم يزل موجوداً ، كما أن تجليه - عند من يفكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم - ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم .

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت : بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف ، وكلامه حادث قائم بذاته يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنكروا أن يقال : لم يزل متكلما إذا شاء ، إذ ذلك يقتضى تسلسل الحوادث وتعاقبها ، وهذا هو الدليل الذى استدلوا به على حدوث أجسام العالم .

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرق هذا الكلامُ المحدثُ المبتدع بين الأمة ،  
والقى بينها العداوة والبغضاء ، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي من آمن ببعض  
الكتاب وكفر ببعض ، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى ، فالذين  
قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام  
لازماً لزوم العلم ، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته . فقالوا : يكون من  
صفات الفعل ، والمتكلم : من فعل الكلام . ثم لم يثبتوا فعلاً إلا منفصلاً عنه .  
لنفهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته . وصار من قابلهم يريد أن يثبت  
كلاماً لازماً للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته : إما معنى ، وإما حروفاً . ويثبت  
أن المتكلم لا يقدر على التكلم . ولا يمكنه أن يقول غير ما قال ، ويسلب المتكلم  
قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته . فإذا قال له الأول « المتكلم  
من فعل الكلام » قال هو « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذلك يقول :  
لا يقوم الكلام بفاعله . وهذا يقول : لا يختار المتكلم أن يتكلم .

فأخذ هذا بعض صفة الكلام وهذا بعضها . والمتكلم المعروف : من قام به  
الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته . ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في  
المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها  
وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه  
ولا يعرفون قائله . فالشهر ستاني صنف « الملل والنحل » وذكر فيها من مقالات  
الأمم ما شاء الله . والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفوه ولم يذكروا ، والقاضي  
أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد  
ابن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين ، تجد أحدهم يذكر في مسألة  
القرآن أو نحوها عدة أقوال للأئمة . ويختار واحداً منها ، والقول الثابت عن  
السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم . مع أن عامة  
المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون : إنهم متبعون للأئمة كالك والشافعي



وأحمد وابن المبارك وحامد بن زيد وغيرهم ، لاسيما الإمام أحمد ، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره أظهر من السنة ورد من البدعة ما صار به إماما لمن بعده . وقوله هو قول سائر الأمة ؛ فعامة المنتسبين إلى السنة يدعون متابعتهم والافتداء به سواء كانوا موافقين له في الفروع أولا ؛ فإن أصول الأئمة في أصول الدين متفقة ؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد . ولما كان الأشعري ونحوه أقرب إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحمد أكثر من غيره ، كما هو معروف في كتبه . وقد رأيت من أتباع الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا ، ويكفرون من يقولها ، وتسكون منصوصة عن النبي صلى الله عليه وسلم . لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب . ولأن شبهة الجهمية النفاة أثرت في قلوب كثير من الناس . حتى صار الحق الذي جاء به الرسول - وهو المطابق للعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه ، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق مالا يفهمه كثير من الناس ، والمعنى المفهوم يعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإيهام يقع بسببها نزاع وخصام . والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات ( ٥٩ : ١٠ ) ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم .

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنيا على كلامهم في الأجسام والأعراض ؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء ، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين أورد فيه من أقوال أهل الباطن ما شاء الله ، ونصّر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله ، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيميطلها إلا واحدا ، ورأيت في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين لك أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه . إما لأنه لم يخطر بباله ، أو لم يعرف قائلا

به ، أولأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات . وكثيراً ما يكون الحق مقسوماً بين المتنازعين في هذا الباب . فيكون في قول هذا حق وباطل . وفي قول هذا حق وباطل . والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرهما . والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة . ليست ثابتة لطائفة بعينها .

فإذا رأيت من صنف في الكلام — كصاحب الإرشاد والمعتمد ومن تبعهما ممن لم يذكر في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها — عُلِمَ لك أنه لم يبلغهم القول الخامس ولا السادس . فضلاً عن السابع ؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الإرشاد ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول السكرامية ويبطلونهما ، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه : وذهب الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات . وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوتُ الله ، تعالى الله عن قولهم ! وهذا قياسُ جهالهم ، ثم قالوا : إذا كتب كلام الله بحسب من الأجسام رقوماً ورسوماً وأسطراً وكلماتاً فهي بأعيانها كلامُ الله القديم ، فقد كان إذ كان جسماً حادثاً ، ثم انقلب قديماً ، ثم قَضُوا بأن المرئي من الأسطر هو الكلام القديم الذي هو حروف وأصوات ، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات البارئ تعالى وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع الضرورات .

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والسكلاية والسكرامية . ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول . ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين ، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين . ولا سمعناه من أحد منهم . فما سمعنا من أحد . ولا رأينا في كتاب أحد أن المداد الحادث انقلب قديماً ، ولا أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم . بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول ، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب .

وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يعتمد الكذب . لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يحرق قولهم . بل يذكر كلاماً مجعلاً يتناول النقيضين ، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر ، فيحكيه الحاكى مفصلاً ولا يجمعه إجمال القائل . ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها ، مع اشتغال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتماله لهما ، وقد يحكيه الحاكى باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه . وما كُله من قال قولاً التزم لوازمه ، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم . فالحاكى يجعل ما يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله . لاسيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكى لازماً ، فإنه يجعله قولاً له بطريق الأولى .

ولاريب أن من الناس من يقول : هذا القرآن كلام الله . وما بين اللوحين كلام الله ، ويقول : إن كلام الله محفوظ في القلوب مملوء باللسن ، مسموع بالآذان مكتوب في المصاحف . وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين . ثم من هؤلاء من إذا سُئل عن المداد وصوت العبد : أقديم هو ؟ أنكر ذلك ، وربما سكت عن ذلك . وكره الكلام فيه بنفى أو إثبات . خشية أن يجر ذلك إلى بدعة . مع أنه لو سمع من يقول « إن المداد أقديم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم . وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما . فمنهم من قال : إن الصوت المسموع قديم ، ومنهم من يقول : يسمع شيئين الصوت القديم والحديث ، وهذا خطأ في العقل الصريح . وهو بدعة . وقول قبيح . والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك . فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال : اللفظ بالقرآن غير مخلوق . فكيف بمن قال : الصوت غير مخلوق . فكيف بمن قال : الصوت قديم . وقد بدعوا هؤلاء . وأمروا بهجرهم . وقد صنف المروذي في ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال في كتاب السنة ، كما جهّموا وبدعوا من قال : اللفظ به مخلوق أيضاً ، كما بين في موضعه .

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة في أكابر المسائل ، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل ، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام ، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلائية ولا الكرامية ، ولا هو قول المسمين بالحشوية ، فأين ذلك القول ؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون فيها حقاً ولا باطلاً ؟ ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه ، وقد يكون بعضها أفسد من بعض ؛ فقول المعتزلة الذين قالوا « إن كلام الله مخلوق » وإن كان فاسداً من وجوه ؛ فقول الكلائية فاسد من وجوه ، وقول الكرامية فاسد من وجوه .

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها ، كما أنكروا قول الكلائية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم ، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم ، وأنكروا على مَنْ جعل ألفاظ العبارة بالقرآن غير مخلوقة . فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية ؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله وأراد الرد على الفلاسفة في « التهافت » ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقعة تارة ، كما يكلمهم بكلام الأشعرية . وصار في البحث معهم إلى مواقف غاية فيها بيان تناقضهم ، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوقف .

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل . ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل ، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول ، وإنما يُخبرون بمجازات العقول ، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل ، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته . ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول

خارج عن قول المعتزلة والسكرامية والأشعرية والواقفة ، وَمَنْ علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه وينظرهم به ، كما يفاظهم بقول المعتزلة وغيرهم ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك لا يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة ، وإن كان ذلك في المسائل العلمية ، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة ، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم ، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه : هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ، يشبهه على اجتهداده ، ولا يؤاخذ به بما أخطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا )

والشهرستاني - لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه - ذكر في مسألة الكلام قولاً سادساً ، وظن أنه قول السلف ، فقال في « نهاية الإقدام » - بعد أن ذكر قول الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية والسكرامية ، وأن المعتزلة لما قالت : أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله . وانفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة وكلمات مجموعة ، وهي مقروءة ومسموعة على التحقيق ، ولها مفتوح ومختم ، وأنه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى ، وثبتت معنى هو مدلول اللفظ - قال السلف والحنابلة : قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله ، وأن ما نقرؤه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله ، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق وجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة . ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثاني الحدوث ، والقولان مقصوران على الكلمات



المكتوبة والآيات المقررة بالألسن ، فصار الآن قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذى تدل عليه العبارات ، وهو خلاف القولين . فكان السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات ، دون التعرض لمعنى وراءها . فابتدع الأشعري قولاً ، وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق للإجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة ، وهو عين الابتداع ، فحلاً قال : ورد السمع بأن ما نقرؤه ونكتبه كلام الله . دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته ؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية

قال : قال السلف : ولا يظن الظان بنا أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإننا نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا . وقد بذل السلف أرواحهم ، وصبروا على أنواع البلايا والحن من معتزلة الزمان . دون أن يقولوا : القرآن مخلوق ، ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا . بل هم عرفوا يقيناً أن الله تعالى قولاً وكلاماً وأمرأ ، وأن أمره غير خلقه ، بل هو أزلى قديم بقدمه ، كما ورد القرآن بذلك فى قوله تعالى ( ٧ : ألا له الخلق والأمر ) وقوله تعالى ( ٣٠ : ٤ : الله الأمر من قبل ومن بعد ) وقوله تعالى ( ١٦ : ٤ : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره . وقوله تعالى ( ٣٦ : ٨٢ : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٣٠ : ٢ : وإذا قال ربك ) ( وإذا قلنا للملائكة ) ( قال الله ) فالقول قد ورد فى السمع مضافاً إلى الله أحص من إضافة الخلق ، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهى الخلق والإبداع . والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة ، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر ، والخلقيات والأمريات .

قالوا : ومن جهة العقل : العاقل يحد فرقا ضروريا بين « قال » و « فعل »

وبين « أمر » و « خلق » ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال لبطل الفرق الضروري ، فثبت أن القول غير الفعل ، وهو قبل الفعل ، وقبليته قبلية أزلية . إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ، ويتسلسل .

قال : وحققوا زيادة تحقيق فقالوا : قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور . وهو التعرض لإثبات كلمات الله ، حيث قال تعالى ( ١١٥ : ٦ ) وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) وقال ( ١٩ : ١٠ ) ولولا كلمة سبقت من ربك ( وقال تعالى ( ١١٠ : ١٨ ) قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ) وقال تعالى ( ٢٧ : ٣١ ) ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ) وقال تعالى ( ١٣ : ٣٢ ) ولكن حق القول منى ) وقال ( ٧١ : ٣٩ ) وكذلك حق كلمة العذاب ( فتارة يحىء الكلام بلفظ الأمر ، وتثبت له الوحدة الحقيقية التى لا كثرة فيها ( ٥٠ : ٥٤ ) وما أمرنا إلا واحدة كلعج بالبصر ) وتارة يحىء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التى لا وحدة فيها ولا نهاية لها ( ما نفدت كلمات الله ) فله تعالى إذا أمر واحد وكلمات كثيرة . وذلك لا يتصور إلا بحروف ، فمن هذا قلنا : أمره قديم . وكلماته أزلية . والكلمات مظاهر الأمر . والروحانيات مظاهر الكلمات ، والأجسام مظاهر الروحانيات ، والإبداع والخلق إنما يبتدىء من الأرواح والأجسام . وأما الكلمات والحروف والأمر فأزلية قديمة ، وكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا ، وهى حروف قدسية علوية . وكما أن الحروف يبسائط الكلمات . والكلمات أسباب الروحانيات . والروحانيات مدبرات الجسمانيات . وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله .

قال : ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول فى حدوث الحروف فإن له شأنًا . وهم يسهلون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ، ويحكون أن القراءة هى صفتنا وفعلنا غير المقروء الذى هو ليس صفة لنا ولا فعلا

لنا ، غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر ، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون ، وليست أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الخاتمة<sup>(١)</sup> ، فلا بُدَّ إذاً من كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة . ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات ، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا ، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا .

قلت : فهذا القول الذى ذكره الشهرستانى وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التى ذكرها صاحب « الإرشاد » وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف فى الإسلام . وأما القول الذى ذكره الشهرستانى : فقال به طائفة كبيرة ، وهو أحد القولين لماخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعى وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبى الحسن بن سالم وأصحابه السالمية ، وقد قاله طائفة غير هؤلاء كما ذكر ذلك الأشعرى فى كتاب المقالات لما ذكر كلام ابن كلاب فقال : قال ابن كلاب : إن الله لم يزل متكلماً ، وإن كلامه صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ، وإنه معنى واحد قائم بالله . قال : وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن يسمع ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته ، فصفاته متغايرة ، وهو غير متغاير ، قال : وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث<sup>(٢)</sup> ، وأن الله لم يزل متكلماً ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلماً بها .

قلت : فبعض هذا القول الذى ذكره الشهرستانى عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف ، وعلى من زعم

(١) فى المطبوعة « الخاتمة » تحريف . (٢) فى الخطية « مخلوق »

أن الله لا يتكلم بصوت ، ومثل تفريقهم بين صوت القارىء وبين الصوت الذى يسمع من الله . ونحو ذلك . فهذا كله موجود عن السلف والأئمة . وبعض ما ذكر من هذا القول ليس هو معروفاً عن السلف والأئمة . مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين . ولكن القول الذى أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولكن الناس تنازعوا فى مرادهم بذلك . والنزاع فى ذلك موجود فى عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم ، كما هو مبسوط فى غير هذا الموضع .

والنزاع فى ذلك مبنى على هذا الأصل . وهو كون قوله - مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلماً - : هل يتعلق بقدرته ومشيئته أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستانى ونحوه . إذ الأقوال المعروفة للناس فى مسألة الكلام سبعة أقوال .

والمقصود هنا : أن أبا عبد الله الرازى فى أكثر كتبه لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعرى ، وهو أنه يمتنع أن يحدث فى نفسه كلام ؛ لكونه ليس محلاً للحوادث . وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل ، فلم يمكنه أن يبنى عليه بل أثبت ذلك بإجماع مركب ؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة . خلافاً للمعتزلة ونحوهم . وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال : إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى . فلم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع . فهذا هو العمدة التى اعتمد عليها فى « نهاية العقول » وهو ضعيف ، فإن الأقوال فى المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكلابية .

وكان من الممكن أن يقال : إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يجعل كلام الله قديماً بالطريقة المعروفة ، فإنه يمتنع أن يحدثه قائماً فى نفسه أو فى محل آخر . فإذا امتنع حدوثه فى نفسه تعين قدمه . وإن لم يثبت ذلك ، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول

الكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون : إنه قول السلف والأئمة « فلم يعمين .  
قول الكلالية ، فذكر في « نهاية العقول » ما جرت عادته وعادة غيره بذكره .  
وهو أن معنى الكلام : إما أن يكون هو الإرادة والعلم ، وإما أن يكون الطلب  
مغaira للإرادة ، والحكم الذهني مغaira للعلم . والأول باطل ؛ لأن الإنسان في  
الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقد . وقد يأمر بأمر لا يريد ، كالسيد إذا  
كان قصده امتحان العبد . قال : وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب .  
لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب . قال : فثبت أن  
أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية ، قائمة بذاته ، مغaira لذاته وعلمه ، وأن  
الألفاظ الواردة في السكتب الإلهية دالة عليها . وإذا ثبت ذلك وجب القطع  
بقدمها ، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة : منهم من نفى كون الله موصوفا  
بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى ، ومنهم من أثبت ذلك . وكل من أثبت موصوفا  
بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة . فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه  
الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع .  
وهو باطل .

وأورد على نفسه أسئلة : منها قول القائل : لم قلتم إن تلك المعاني قديمة في  
قولكم : كل من أثبت تلك المعاني أثبت قديمة ؟ قلنا : القول في إثباتها مسألة .  
والقول في قدمها مسألة أخرى ؛ فلو لزمت من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى  
لزم من إثبات كونه تعالى عالماً بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلماً بكلام قديم ،  
وإن سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلام الله ، لكنه معارض بنوع  
آخر من الإجماع ، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي  
ذكرتموه ، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقاً للإجماع .

وذكر من جواب ذلك قوله : لو لزمت من إثبات هذه الصفة إثبات قدمها  
لأن كل من قال بالأول قال بالثاني لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات



«الكلام القديم» لأن كل من قال بالأول قال بالثاني - قلنا الفرق بين الموضعين المذكورين في «المحصول» فإن المعتزلة يساعدوننا على الفرق بين الموضعين ، فلا يكون إثبات كلام الله بهذه الطريق على خلاف الإجماع . قلنا : قد بينا في كتاب «المحصول» أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع . قلت : المقصود أن يعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة ، وهو أنه لو أحدثه في نفسه لكان محلاً للحوادث - مع أنها عمدة ابن كلاب والأشعرى ومن اتبعهما - لضعف هذا الأصل عنده ، ولو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنياً له عن هذه الطريقة التي أحدثها .

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن ، فإن هذا مبسوط في مواضعه ، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف . وأما ضعف ما اعتمده في مسألة القرآن : فبين في موضع آخر ، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه ، إذ كانت العمدة فيه على أمر ممتحن وخبر الكاذب . والمنازع يقول : هذا إظهار للأمر والخبر ، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس . ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم ( ٤٨ : ١١ ) يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ( ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في نفسه ، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا .

وأما المقدمة الثانية فضعيفة . وذلك أنه يقال : هب أن هذا ثبت ، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثة ؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين ، فليس هو خلاف الإجماع ، فإن أبطل هذا بقوله « ليس محلاً للحوادث » قيل : فهذا - إن صح - فهو دليل كاف ، كما سلكه من سلكه من الناس . وإن لم يصح بطلت الدلالة ؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة .

وأما قوله « كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول بقدمها »

[فليس الأمر كذلك . بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بقدّمها] .

وأما الفرق الذى ذكره فى « المحصول » فهو أن الأمة إذا اختلفت فى مسألتين على قولين : فإن كان مأخذها واحدا - كتنازعهم فى الرد وذوى الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء فى مسألة وهؤلاء فى مسألة . وإن كان المأخذ مختلفا - كتنازعهم فى الشفعة وميراث ذوى الأرحام - جاز موافقة هؤلاء فى مسألة وهؤلاء فى مسألة . فظنّ أن عدم قدم الكلام مع إثبات هذه المعانى من هذا الباب . وليس الأمر كذلك ، فإن مأخذ إثبات هذه المعانى ليس هو مأخذ القدم ؛ فإن القدم مبني على مسألة الصفات ، وعلى أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ؟ وأما إثبات هذه المعانى فمسألة أخرى .

والناس لهم فى مسمى « الكلام » أربعة أقوال : أحدها : أنه اللفظ الدال على المعنى ، والثانى أنه المعنى المدلول عليه باللفظ ، والثالث : أنه مقول بالاشتراك على كل منهما . والرابع : أنه اسم لمجموعهما ، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما ، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس . وحينئذ فمن أثبت هذه المعانى قال : إن اسم « الكلام » يتناولهما بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات .

ثم من جوز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أولا يقول بالقدم فى الكلام المعين . وإن قال بالقدم فى نوع الكلام ، ومن لم يجوز ذلك فمنهم طائفة يقولون بقدم الحروف ، وطائفة تقول بقدم المعانى دون الحروف ، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والحل يعارضونهم بمثله فى المعانى ، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة . ولها محل لا يليق بالله تعالى . فإن جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها فى حق الله تعالى . وأن محلها منه ليس كمحلها منا : أمكن أن يقال فى الحروف كذلك ؛ إنها وإن تعددت فينا فهى متحدة هناك . وليس المحل ( ١٢ - صريح القول ٢ )

كالحل . وإذا قيل « مُرتبة فينا » فكذلك المعاني مرتبة فينا . فترتيب أحدهما كترتيب الآخر . وإذا قيل « دعوى اتحادها مخالف لصريح العقل » قيل : وكذلك دعوى اتحاد المعاني « فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء . والمقصود هنا « الكلام على هذا الأصل » وهى مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلق به ، ويتعلق بمشيئته وقدرته .

وأما قول القائل « الجمهور على خلاف ذلك » ، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية « فهذا قول من ظن طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة والكلابية والكرامية » بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك « من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم . وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالجميعين على ذلك » فكلام من يُعرف كلامه في ذلك صريح فيه « والباقيون مُعظمون لمن قال ذلك » شاهدون له بأنه إمام في السنة والحديث ، لا ينسبونه إلى بدعة . وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان « ولأصحاب أحمد قولان » ولأصحاب الشافعي قولان « ولأصحاب مالك قولان » ولأصحاب أبي حنيفة قولان « وللصوفية قولان » وجمهور أهل التفسير على الإثبات . وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب « المقالات » عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية « ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان » بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك ، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية « وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة ، بل ذكر عنهم تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر ، والناس قد حكوا عن هشام والجمهور أنهما يقولان بحدوث العلم ، وهذا رأس المُعْطَلَّة وهذا رأس الشيعة » لكن جهما كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته ، وهشام يقول بحدوثه في ذاته . وحكى الأشعري تجدد العلم له عن جمهور الإمامية . وحكى عنهم إثبات الحركة له « وأن كلهم يقولون بذلك إلا شريحة منهم . وذكر

عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وابن مالك الحضرمي وعلي بن الهيثم وغيرهم أنهم يقولون : إرادته حركة ، وهل يقال : إنها غيره أم لا ؟ على قولين لهم ، وذكر عن طائفة أنهم يقولون : يعلم الأشياء قبل كونها . إلا أعمال العباد . فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها . وهذا قول غلاة القدرية ، كمعبد الجهني وأمثاله . وهو أحد قولي عمرو بن عبّيد . وذكر عن زهير الأثرى أنه كان يقول : إن الله ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والماسة<sup>(١)</sup> . ويزعم أن الله تعالى يحيى يوم القيامة كما قال تعالى ( ٨٩ : ٢٢ ) وجاء ربك والملك صفا صفا ) ويزعم أن القرآن كلام مُحدث غير مخلوق ، قال : وكان أبو معاذ التومني يوافق زهيراً في أكثر قوله . ويخالفه في القرآن . ويزعم أن كلام الله : حدث غير محدث ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا في مكان . وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً . قال زهير : كلام الله حدث وليس بمحدث ، وفعل وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلق . ويقول : ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله . ومُحال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره . وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله . قال الأشعري : وبلغني عن بعض المتفهمة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً . بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام . ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق ، قال : وهذا قول داود الأصبهاني . قال : وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق . كنحو عبد الله بن كلاب . ومن قال إنه محدث كنحو زهير ، ومن قال : إنه حدث كنحو أبي معاذ التومني - يقولون : ليس بجسم ولا عرض .

وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله : إن الخالي عن الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص . فيقال : ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن

الاتصاف بها في الأزل ، كما لا يمكن وجودها في الأزل ، فإن ما كان وجوده مشروطاً بحادث سابق له امتنع إمكان وجوده قبل وجود شرطه . وعلى هذا : فانخلو عن هذه في الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الاتصاف به . والخالى عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص .

الوجه الثاني : أن يقال : هو لم يُثبِت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي ، ولا بنص كتاب ولا سنة . بل إنما أثبتته بما ادعاه من الإجماع . وهذه طريقته وطريقة أبي المعالي قبله ومن وافقهم ، يقولون : إن امتناع النقص على الله تعالى إنما علم بالإجماع ، لا بالنص ولا بالعقل ، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المتنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع . فكيف يحتاج بالإجماع في مسائل النزاع ؟

فإن قال : هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه ، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً .

قيل له : إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه .

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزّه عن النقص ، وقالوا : ليس هذا من النقص ، لم يكن مؤرد النزاع داخلاً فيما عَنَوِه بلفظ النقص . ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلًا على المعنى المتنازع فيه . ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع ، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى . ولكن غايته - إذا قام الدليل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً - : أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي ، وهذا بتقدير أن لا يكون له مَسَاح في اللغة : إنما فيه خطأ لغوي . فكيف إذا كانت المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً ؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه ، وإنما يكون حجة لفظية . لو صحت مقدماتها : فلا يحصل بها المقصود .

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص : فمعلوم أن



المعنى المتنازع فيه لم يوافقونا عليه ؛ فتبين أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً ، فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع .

الوجه الثالث : أن يقال : إن قول القائل « إن الأمة أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك » وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة ، لكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب ، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك ، فإنه ما من أحد يعظم الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص في حقه ، وإن كان بعض الملحدين يصفه بما يعتقدوه هو نقصاً وعيباً ، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى ، ولهذا كان نفاة الصفات نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضى النقص كالحادث والإمكان ومشابهة الأحياء ، ومثبتوها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال ، وعدمها يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات ، وكذلك مثبتة القدر ونفاته ، بل بعض نفاة النبوة زعموا أنهم نفوها تعظيماً لله أن يكون رسوله من البشر ، وأهل الشرك أشركوا تعظيماً لله أن يُعبدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه . فإذا كان كذلك فمن المعلوم : أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات ، مدعياً أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس ، لقال له المثبت : نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذى تثبته أنت نقصاً وعيباً ، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه ، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا : نحن ننازعك في هذا المعنى وإن سميت أنت نقصاً وعيباً ، فلا يكون حجة ثابتة ، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم .

الوجه الرابع : أن يقال له : قولك « إجماع الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال » إن عنيّت بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن في هذا حجة لك ، وإن عنيّت ما يحدث بقدرته ومشيتته لم يكن هذا إجماعاً ، فإنك أنت وغيرك من أهل

الكلام تقولون : إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص ، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا ، كونه خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمورٌ حادثةٌ متجددة ، وليست صفة مدح ولا كمال ، وإن قلت « المفعولات ليست قائمة به » بخلاف ما يقوم به « قيل لك : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما يحدث بقدرته ومشيتته إما أن يقال : هو متصف به أولا يقال : هو متصف به ؛ فإن قيل ■ ليس متصفا به ■ لم يكن متصفا لا بهذا ولا بهذا ؛ وإن قيل « هو متصف به ■ كان متصفا بهذا وهذا . ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية ■ مع قول من يقول منهم : إن الأفعال لا تقوم به ، فيجعلونه موصوفا بالأفعال ؛ فإنه موصوف بأنه خالق ورازق » وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن ، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم « الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل » وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد » أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص .

الوجه الخامس : احتجاجة بقوله « إن الأمة مجمعة على أن صفاته لا تكون إلا صفة كمال » أضعف من احتجاجة بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص ، فإن كونه منزها عن صفات النقص مشهور في كلام الناس ، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال : فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة ■ ومن أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال ؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص . وهذه الإطلاقات لا تدل على دق المسائل ■ ولو قيل لمطلق هذا « كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال » ؟ لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات الكمال أو يقف عن الجواب أقرب منه إلى أن يحمل ذلك من صفات النقص .

الوجه السادس : أن هذا الإجماع حجة عليهم ، فإننا إذا عرضنا على العقول

موجودين أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته كلاما وفعلًا . والآخر لا يمكنه ذلك . بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد ، أو يكون بائناً عنه . لكانت العقول تقتضى أن الأول أكمل . وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين ، أو موجودين مطلقاً ، أحدهما يقدر على الذهاب والحجى والتصرف بنفسه ، والآخر لا يمكنه ذلك . لكانت العقول تقتضى بأن الأول أكمل من الثانى . كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودين من المخلوقين أو موجودين مطلقاً ، أحدهما حي عليم قدير ، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة . لكانت العقول تقتضى بأن الأول أكمل من الثانى . فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفات كمال ، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به . التى بها يفعل المفعولات المباينة صفة كمال . والعقلاء متفقدون على أن الأعيان المتحركة أو التى تقبل الحركة أكمل من التى لا تقبلها ، كما أنهم متفقدون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، أو التى تقبل الاتصاف بذلك أكمل من الأعيان التى لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به . وهذه الطريقة هى من أعظم الطرق فى إثبات الصفات . وكان السلف يحتجون بها . ويثبتون أن من عبد إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، فقد عبد رباً ناقصاً معيباً مؤوفاً . ويثبتون أن هذه صفات كمال ، فالخالق عنها ناقص . ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالخالق أحق به . وكل نقص تنزه عنه مخلوق ، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه . ولما أورد من أورد من الملاحظة نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها ، وإنما يكون عدم البصر عى . وعدم الكلام خرساً ، وعدم السمع صمماً . إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحيوان . فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا ، أجيبوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصاً مما يقبلهما ويتصف بأحدهما ، وإن

اتصف بالنقص ، فالجمادُ الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أعظمُ نقصاً من الحيوان الذي يقبل ذلك ، وإن كان أعنى أصم أبكم . فمن نفى الصفات جملة كالأعمى الأصم الأبكم ، وهذا بعينه موجود في الأفعال ، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها ، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر ، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العينُ العودَ إلى مركزها لخروجها عن المركز . فإن تلك حركة بالعرض . والعقلاء متفقون على أن ما كان من الأعيان قابلاً للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها ، وما كان قابلاً للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض ، وما كان متحركاً بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره . وقد بسطَ هذا في غير هذا الموضع .

ونحن نتكلم على هذه الحجة — حجة الكمال والنقصان — كلاماً مطلقاً لا يختص بنظم الرازي ، إذ قد يقول القائل : أنا أصوغها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي ، فنقول :

اعلم أن طوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تبني عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تفرع إلى ستة . وذلك أنهم متنازعون : هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟ على قولين مشهورين ، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة : هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل أو في المستقبل دون الماضي أو يجب تنهاؤها وانقطاعها في الماضي والمستقبل ؟ على ثلاثة أقوال معروفة . فصارت الأقوال أربعة طائفة نقول : يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته . ثم هل يقال : مازال كذلك ، أو يقال : حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن ؟ على قولين .

وطائفة نقول : لا يقوم به شيء من ذلك ، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجاً عنه ؟ على قولين .

وكل من الطائفتين تنازعا : هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به ؟ على قولين .

القائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث : منهم من قال : تقوم به ،  
ومنهم من قال : تحدث لافي محل ، ومنهم من قال : تحدث في محل غيره .  
والمانعون لذلك من أهل القبلة : منهم من قال : تقوم به ولها ابتداء ، ومنهم  
من قال : بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث لافي  
محل ولها ابتداء .

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به ، وكلام من  
ناقضها . ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار ، وكلام بعض من  
عارضهم من أهل القبلة . وهذا موجود في عامة الطوائف ، حتى في الطائفة الواحدة ؛  
فإن أبا الثناء الأرموى قد ذكر في « لباب الأربعين » لأبي عبد الله الرازي  
من الاعتراضات على ذلك ما يناسب هذا الموضع ، وتابع في ذلك طوائف من  
النظار ، كأبي الحسن الآمدي وغيره . بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من  
كتبه نقض ما ذكره في الأربعين ، ولم يجب عن ذلك ، كما قد حكينا كلامه في  
موضع آخر . وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها  
في تنهاى الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً .

وذلك أن أبا عبد الله الرازي ذكر في الأربعين في مسألة حدوث العالم  
من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكر في عامة كتبه .  
فذكر خمس حجج : الأولى : أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما  
متحركة أو ساكنة ، الأولى يستلزم حوادث لأول لها .  
واحتمج على انتفاء ذلك بسمة أوجه :

الأول : أن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، وماهية الأزل تنفيها .  
فامتنعت أزلية الحركة .

فعارضه أبو الثناء الأرموى بأنه لقائل أن يقول : كون ماهية الحركة مركبة  
من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول .  
وهو المعنى بكونها أزلية .



قلت : ونسكتة هذا الاعتراض أن يقال : إن المستدل قال : ماهية الحركة تقتضى أن تكون مسبوقة بالغير ، فهل المراد بالغير : أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة ، أو يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض ؟ أما الأول فباطل ، وهو الذى يشعر به قوله : « ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير » ؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضى أن تكون مسبوقة بغير الحركة ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزلياً ، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثانى ، وهو أن ماهيتها تقتضى تقدم بعض أجزائها على بعض ، وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهو قوله « إن ماهية الأزل تنفى ذلك » وقالوا : لانسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلياً ، هذا رأس المسألة ، لا سيما وهو وجهاير المسلمين وغيرهم من أهل الملل يسلمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبدياً . ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضى أن يكون بعضها متأخراً عن بعض ، ولا يمتنع مع ذلك وجود مالا انقضاء له من الحركات . قالوا : فكذلك لا يمتنع وجود مالا ابتداء له منها ، كما لم يمتنع وجود مالا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود . مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده . والكلام فى انتهاء المحقق كالكلام فى انتهاء المقدّر .

قال الرازى : الوجه الثانى : لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أول كان قبل كل حركة عدمٌ لا إلى أول ، وتلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، وليس معها شئ من الوجودات ، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق ، فلمجموع الوجودات أول .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : إن عُنِيَتْ باجتماعها تحقّقها بأسرها حيناً ما فهو ممنوع ؛ لأنه مامن حين يفرض إلا وينتهى واحد منها فيه لوجود الحركة التى هى عدمها . ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أول . وإن عُنِيَتْ به أنه لا ترتيب فى بدايات تلك العدمات كما فى بدايات الوجودات ، فلا يلزم من

اجتماع بعض الوجودات معها المحذور .

قلت : مضمونُ هذا : أن عدم كل حركة ينتهى بوجودها ، فليست الأعدام متساوية في النهايات ، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات ؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ، ولكن لا بداية لكل عدم منها ، فإن ما حدث لم يزل معدوماً قبل حدوثه ، بخلاف الحركات ، فإن لكل حركة بداية ، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض ، كما يقارن الوجود الباقي الأزلَى عدم كل ما سواه ، فالمستدل يقول : عدم كل حادث ثابت في الأزل ، والمعتز يقول : نعم ، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت في الأزل . وليس الجنس حادثاً ، حتى يكون مسبوقاً بعدم الجنس ، وإنما الحادث أفرادُه ، كما في دوامه في الأبد . فليس لعدم المجموع تحقق في الأزل ، والعدم السابق لأفراد الحركات بمنزلة عدم اللاحق لها . ولا يقال : إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد . والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد ، فرق ظاهر ، والمستدل يقول : عدم كل واحد أزلي ، فمجموع الأعدام أزلي . وهذا بمنزلة أن يقول : كل واحد من الأفراد حادث ، فالمجموع حادث ، إذ كل حادث فله انقضاء ؛ فمجموع الحوادث له انقضاء ، أو كل واحد مسبوق بغيره ، فالمجموع مسبوق بغيره فإذا قال المتكلم عن المستدل : قول المعتز « إن عَنَيْتَ باجتماعها تحققها بأسرها حينما ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها فيه » وليس بمستقيم ؛ فإنها مجتمعة في الأزل » .

قال المتكلم عن المعتز : ليس الأزل ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، كما أن الأبد ليس ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، ولكن معنى كون الشيء أزلياً : أنه ما زال موجوداً ، أو ليس لوجوده ابتداء ، ومعنى كونه أبدياً : أنه لا يزال موجوداً ، أو ليس لوجوده انتهاء . ومعنى كون عدم الشيء أزلياً : أنه ما زال معدوماً حتى وجد ، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره .

وقائل ذلك يقول: لا يتصور اجتماع هذه العدمات في وقت من الأوقات أصلاً، بل ما من حال يقدر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره؛ فقول القائل «إن العدمات مجتمعة في الأزل» فرع إمكان اجتماع هذه الأعدام، واجتماع هذه الأعدام ممتنع. وسيأتى تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

قال الرازى: الثالث: إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل، أو حصل ولم يكن مسبوقاً بغيره - فلها أول - وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزل مسبوقاً. قال الأرموى: ولقائل أن يقول: ليس شيء من الحركات الجزئية أزلياً، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهى ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول. قلت: قول المستدل «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره فلها أول» يريد به: ليس مسبوقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التى لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزل لا يكون إلا الجنس. وأما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يرد بقوله «إذا حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره فلها أول» أى لم يكن مسبوقاً بغير الحركات، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافياً، فإن ما كان أزلياً لا يكون مسبوقاً بغيره. فالجنس عند المنازع أزلى، وليس مسبوقاً بغيره، والواحد من الجنس ليس بأزلى، وهو مسبوق بغيره. وما قدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً - وليس مسبوقاً بغيره - فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقاً بالغير كان له أول، فالسبوق بغيره هو الذى له أول. وأما ما ليس مسبوقاً بغيره فكيف يكون له أول؟ ومع هذا فيقال له: تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقة بأخرى جمع بين النقيضين فهو ممتنع لذاته.

والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع ، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير . وأما على التقدير الآخر - وهو حصول شيء منها في الأزل مع كونه مسبوقا - فقد أجابه الأرموي : بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضا ، وإذا كان ذلك ممتنعا جاز أن يلزمه حكم ممتنع ، وهو كون الأزل مسبوقا بالغير ، وإنما الأزل هو الجنس ، وليس مسبوقا بالغير .

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال : فحينئذ فليس شيء من الحركات حاصلا في الأزل ؛ إذ لو حصل لامتنع زواله ، وما هذا شأنه يمتنع كونه أزليا .

وجواب هذا الاعتراض أن يقال : ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل ؛ إذ ليس شيء منها لا أول له ، بل كل واحد منها له أول ، لكن جنسها : هل له أول ؟ وهذا غير ذلك . والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزليا . وإنما نزاعه في غير ذلك ، كما أنه يُسَلَّم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبديا ، مع أنه يقول : جنسها أبدي .

قال الرازي : الوجه الرابع : كلما تحرك زُحَل دورة تحركت الشمس ثلاثين . فعدد دورات زُحَل أقل من عدد دورات الشمس ، والأقل من غيره مُتَنَاهٍ . والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ، فعددها متناه .

قال الأرموي : ولقائل أن يقول : تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين .

قلت : هذا الذي ذكره الأرموي مُعَارَضَةٌ ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل ، ولا حَلٌّ له . ثم قد يقول المستدل : الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين .

أحدهما : أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، وإنما يقدرها الذهن تقديرا ، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستقيماً وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهم جرا . وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود

لها في الخارج . وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، فالكم المتصل  
أو المنفصل إذا أخذ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن . وكذلك الجسم  
التعليمي - وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به - وإذا كان  
كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج ؛ فإن  
الذهن تُقدر فيه الممتنعات . كاجتماع النقيضين والضدين . فيقدر فيه كون  
الشيء موجودا معدوما ، وكون الشيء متحركا ساكنا ، ويقدر فيه كون الشيء  
لا موجودا ولا معدوما ، ولا واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا . إلى غير ذلك من  
التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج ؛ ولهذا يمكن تقدير خطٍّ  
لا ينتهي وسطح لا ينتهي ، وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية  
وأبعاد لا نهاية لها ، ولا يلزم من إمكان تقدير مالا نهاية له في الذهن إمكان ذلك  
في الخارج ، والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا ينتهي قدرها وأبعاد لا تنتهي  
وعلى ومعلولات لا تنتهي ، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن . فإذا قيل لهم :  
كذلك تقدير أعداد لا تنتهي ، أو تقدير مراتب أعداد لا تنتهي بعضها أفضل  
من بعض ، إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج - بطلت  
معارضتهم . وكان من عارض تقدير الأعداد التي لا تنتهي بتقدير الأشكال التي  
لا تنتهي وتقدير التفاضل في هذا بالتفاضل في هذا : أولى ممن عارض تفاضل  
الدورات بتفاضل مراتب الأعداد ، فإنه إذا قيل : تضعيف الواحد إلى غير نهاية  
أقل من تضعيف الاثنين . قيل : وإذا فرض خط عرضه بقدر الكف لا ينتهي  
طولا وخط عرضه بقدر الذراع لا ينتهي ، فالذي بقدر الكف أقل ، وإذا  
فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تنتهي . وأخرى كل منها  
بقدر الفلك لا تنتهي ، كانت مقادير تلك أصغر . مع أن الجميع لا ينتهي ، كان  
معلوما أن هذه المعارضة أعْدَلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة .

الوجه الثاني : إن كان تضعيف الأعداد ومرتبتها وسائر المقادير إلى غير نهاية



كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن ؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى ، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز ، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بالفاظ ، فلا يزال ينطق حتى يعجز ، وإن قدر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجنائي واللساني . وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود ؛ فله أول ابتداء عنه ، وهو من ذهن الإنسان ولفظه . وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه . لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له في المستقبل . وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية ، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية ، ويمكن وجود مالا يتناهى منه ، ومن هذا الباب أنفاس أهل الجنة وألفاظهم وحركاتهم ، فإنهم يُلهَمون التسبيح كما يلهَمون النفس ، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما ، فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهنا ولفظا يدل على وجود مالا يتناهى في المستقبل إذا كان له بداية محدودة . وأما التفاضل فيه - سواء أريد به تضعيف الذهن ، أو اللسان ، أو جميعهما - فمعلوم أنه إذا قيل : ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه وهلم جرا ، وقيل : ضعف الاثنين وضعف ضعفهما وضعف ضعف الضعف وهلم جرا . فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين ، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقل ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة . وإن قدر التفاضل فالأكثر أسبقهما مبدأ وأقواما حركة . وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر ، وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر في كل مرتبة من مراتب التضعيف ، فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين . وإذا ضعف الاثنين خمس مرات كان أربعاً وستين مرة ، فهذه الأربع والستون ليست معدوداً وموجوداً في الخارج ولا في الذهن حتى يقال : وجد التفاضل فيما لا يتناهى . وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية . والمعدودات ليست موجودة لا في

الذهن ولا في الخارج ، فلو قدر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة ، وإن أراد أن مسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا ، فيقال : نعم ، ولكن لم قلت : إن وجود ذلك المسمى ممكن ؟ وهذا كما لو قال القائل « مالا يتناهى أقدرة في ذهني وأتكلم بلفظه » لم يكن في ذلك ما يقتضى أنه يمكن وجوده في الخارج ، كما يقدر ذهننا ولساننا مالا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال ، فهذا هذا ، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد ، وهذا الفرق — وإن كنا قد أوردناه — فقد ذكره غير واحد من النظار المفرقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم ، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل عن هذا النقض أن تضعيف العدد ليس أمراً موجوداً ، بل مقدراً ، بخلاف ما وجد من الحركات ، وهكذا فرق من فرق بين الماضي والمستقبل ، بأن الماضي قد وجد ، بخلاف المستقبل ، والمتنوع وجوداً مالا يتناهى ، لا تقدير مالا يتناهى ، ومن يوافق المعارض يقول : الماضي أيضاً قد عدم ، فليست أفراده موجودة معاً ، والحذور وجود مالا يتناهى فيما كان مجتمعاً ، بل مجتمعاً منتظماً بعضه ببعض ، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي ، وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة ، ولكن ابن رشد يقول : إن مذهب الفلاسفة الفرق بين المجتمع وغير المجتمع ، سواء كان له ترتيب أو ليس له ترتيب ، وإنما النزاع بينهم في النفوس البشرية المفارقة ، هل هي موجودات في الخارج غير متناهية أم لا ، ويقول هؤلاء : لا نسلم أن ما كان وعدم أو ما سيكون إذا قدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً ، والمؤمنون بأن نعيم الجنة دائم لا ينقضى من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك ، ولم ينزع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومن واقفه على فناء النعيم ، وأبو الهذيل القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجهات المسلمين على

تضليل القائلين بهما ، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية : قولهم  
بفناء الجنة .

وقال الأشعري في كتاب المقالات : واختلفوا أيضاً في معلومات الله عز وجل  
ومقدوراته : هل لها كل ، أو لا كل لها ؟ على مقالتين : فقال أبو الهذيل :  
إن لمعلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر الله عليه : كل وجميع ، وإن أهل الجنة  
تنقطع حرركاتهم فيسكنون سكونا دائماً . وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات  
الله تعالى ، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية . واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله سبحانه  
آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين : فقال الجهم بن صفوان : إن لمعلومات الله  
ومقدوراته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار يَفْنَيَانِ وَيَفْنَى أَهْلُهُمَا ،  
حتى يكون الله آخراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه . وقال أهل الإسلام  
جميعاً : ليس للجنة والنار آخر ، وإنهما لا يزالان باقيتين ، وكذلك أهل الجنة  
لا يزالون في الجنة منعمين ، وأهل النار في النار يعذبون ، ليس لذلك آخر ، ولا  
لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا نهاية .

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقاً بمثال ذكره ، كما ذكره  
صاحب « الإرشاد » وغيره ، وهو أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل : لا أعطيك  
درهما إلا أعطيتك بعده درهما ، وهذا كلام صحيح ، والماضي بمنزلة أن يقول :  
لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، وهذا كلام متناقض .

ليكن هذا المثال ليس بمطابق ؛ لأن قوله « لا أعطيتك » نفى للحاضر  
أو المستقبل ، ليس نفياً للماضي ، فإذا قال « لا أعطيتك هذه الساعة أو بعدها شيئاً إلا  
أعطيتك قبله شيئاً » اقتضى أن لا يُحْدِثَ فعلاً الآن حتى يحدث فعلاً في الزمن  
الماضي . وهذا ممتنع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين  
الناقضين . وإنما مثاله أن يقول : ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلامهما  
ماض . فإذا قال القائل : « ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء » كان مثاله أن

يقول : ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء ، لا يقول « لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء » وكل ماله ابتداء وانتهاء كعمر العبد . يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له . وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال .

والناس لهم في إمكان وجود مالا يتناهى أقوال :

أحدها : امتناع ذلك مطلقاً ، في الماضي والمستقبل والحاضر ، في كل شيء ، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل .

والثاني : جواز ذلك ، حتى في الأبعاد التي لا تنهاى ، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم . يقولون : إن الرب له قدر لا يتناهى . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهى من جميع الجهات . ومنهم من يقول : يتناهى من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى . وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف . ومن ذكر ذلك : السكرامية . وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضي أبي يعلى وغيره . وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث في الماضي ، مع قوله بوجود مالا يتناهى من المقدار في الحاضر .

وكذلك معمر<sup>(١)</sup> وأتباعه من أصحاب المعاني . يقولون بوجود معاني لا تنهاى في آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس يقول بجواز التناهى في الحوادث الماضية والأبعاد . ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث ، فهذه ثلاثة أقوال .

الرابع : قول من يقول : لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود ، لا في الماضي ولا في الحاضر ، ويجوز فيما لم يوجد بعد ، وهو المستقبلات ، وهذا قول كثير من النظار .

الخامس : قول من يقول : يجوز ذلك في الماضي والمستقبل ، ولا يجوز فيما

---

(١) هو معمر بن عباد السلمي . رأس المعمرية . كان رأساً للملحدة وذنباً للقدرية .

يوجد في آن واحد ، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني . وهو قول ابن رشد .  
وحكاه عن الفلاسفة . وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة ، كما زعم  
أنها كانت كذلك قبل المقارنة .

السادس : قول من يقول « ما كان مجتمعا مترتبا فإنه يجب تنهايه كالعلل  
والأجسام » فذلك لها ترتيب طبيعي ، وهذه لها ترتيب وضعي ، وكلها موجودة في  
آن واحد . وأما ما لم يكن له ترتيب - كالأنفس - أو كان له ترتيب ولكن  
يوجد متعاقبا - كالحركات - فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهى . وهذا قول  
ابن سينا . وهو المحكي عندهم عن أرسطو وأتباعه ، لكن ابن رشد ذكر أن هذا  
القول لم يقله أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا .

وأما وجود علل ومعلولات لا تنهاهى : فهذا مما لا يجوزه أحد من العقلاء .  
إذا عرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تنهاهى . فإن  
الشمس تقطع الفلك في السنة مرة ، والقمر اثنتى عشرة مرة ، وهذا مشهود .  
والمشتري في كل اثنتى عشرة سنة مرة ، وزحل في كل ثلاثين سنة مرة . فتكون  
دورات القمر بقدر دورات زحل ثلثمائة وستين مرة . ودورات الشمس بقدر  
دورات زحل ثلاثين مرة . فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا ، وكلاهما  
لا يتناهى عند القائلين بذلك . والأقل من غير المتناهى متناه . والزائد على المتناهى  
متناه . وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة .

وقد يقال : هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية  
إلى أمس ، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل . وهو الوجه الخامس الذي سيأتي .  
لكن بينهما فروق مؤثرة :

منها : أنه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها ، لكن زادت حوادث اليوم .  
فغاية تلك : أن يكون مالا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئا بعد شيء .  
وأما هنا : فهذه الدورات ليست تلك .



ومنها : أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس ، مع اشتراكهما في عدم البداية ، وهذا التطبيق ممتنع . وتحقيقه : أنا نقدر تماثلهما وتفاضلهما ، فإنه إذا طبق أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل ؛ لأنهما استويا في عدم البداية وفي حد النهاية ، وهما متفاضلان ، وهذا تقدير ممتنع ، بخلاف الدوريتين ، فإنهما هنا مشتركان في عدم البداية ، وفي حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عند هؤلاء . فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير ، حتى يقال : هو تقدير ممتنع ، بخلاف ذلك . ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل في أن كليهما قد عدت فيه الحوادث الماضية . ويوافق في أن كليهما قد قدر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين ؛ فهما متفقان من هذين الوجهين ، مفترقان من ذينك الوجهين . وحينئذ فيقال : الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية . لا يعملون لها آخراً تنتهى إليه . فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين ، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلة . فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال ، وكذلك دورات الشمس والقمر . مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس افترق عشرة مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ؛ فكل من هذين لا يتناهي في الماضي والمستقبل ، وهذا أقل من هذا بقدر متناه ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناه ؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهياً . وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تنهاى . فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء ، وأنه محدث مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، وأنه ينشق وينفطر ؛ فتبطل حركة الشمس والقمر ، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية . وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تكون غير متناهية . ولا يلزم إذا وجب تنهاى حركة جسم معين أن يجب تنهاى جنس الحوادث ، إلا إذا كان

الدليل الذي دل على تنهاى حركة المعين يدل على تنهاى الجنس ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك ، وهو دليل على حدوثه ، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية ، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا ، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلى . فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء . وهو قول جمهور الفلاسفة ، ولم يخالف فى ذلك إلا شرذمة قليلة ؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا . والاعتراض الذى اعترض به الأرموى ضعيفا . بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث ، فإن أدلتها ضعيفة . واعتراضات غيره عليها قوية . وهذا مما يُبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق ، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل . وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل فى السمع وليس منه ، وما يدخل فى العقل وليس منه ، كالذين جعلوا من السمع : أن الرب لم يزل معطلا عن الكلام والفعل ، لا يتكلم بمشيئته ، ولا يفعل بمشيئته . بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته .

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل ، وليس هو قولهم . وجعل هؤلاء من المعقول : أنه يمتنع دوام كونه قادراً على الكلام والفعل بمشيئته .

وعارضهم آخرون : فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالملك أزلى معه ، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية . فهذه الدورات لا تنهاى ، وهذه لا تنهاى . مع أن هذه بقدر هذه مرات متناهية . وكون الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً . مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات ، مع كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله فى الزمن - هو الذى انفردوا به . وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء ، فهو الذى ذكر فى هذا الوجه .

وقد يقال : يلزم مثل هذا فى كلمات الله وإرادته التى كل منها غير متناه أزلا وأبداً ، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر . وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر

من مقدار الشمس بحركته ، وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار ،  
لـيـكـن هذا لا يـنـفـع إلا إذا عرف تساوى مقدار جميع حركات الكواكب التي كل  
منها غير متناه . وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى ، فإذا كان تساويها باطلا كان  
هذا السؤال باطلا .

قال الرازى : الوجه الخامس : نقدر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول  
جملة . ومن الأمس كذلك . ثم نطبق الطرف المتناهى من إحدى الجملتين في الوم  
على الطرف المتناهى من الأخرى . ونقابل كل فرد من أفراد إحداها بنظيره من  
الأخرى ، فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع  
غيره كهو لا مع غيره . وإن قصرت كانت متناهية . والأخرى زائدة بقدر متناه  
فهي متناهية أيضا .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ .  
وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص  
كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ،  
إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى .

قلت : المعارض لم يبين فساد الحجة ، بل عارضها . وغيره قد يمنع كلتسا  
المقدمتين أو إحداها ، فالمعارض يقول « وإن قصرت كانت متناهية » فنقول :  
إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبدأ ، فأما مع عدم انقطاعها  
فلا نسلم تنافها ، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى  
لم يكن متناهيا ، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة .

وأما غيره فيجيب بثلاثة أجوبة :

أحدها : قوله « فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان  
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره » فنقول : هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين  
على الأخرى ، والتطبيق في المعدوم ممتنع ، كما في تطبيق مراتب الأعداد من

الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ، ومن المائة إلى مالا يتناهى .  
فإننا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف  
العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف  
الألف ، والجميع لا يتناهى . وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد  
الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعلدت ، وهنا قدرّت  
الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة .

ومما يجاب به عن هذه الحجة - وهى أشهر حججهم - أن يقال : لانسلم إمكان  
التطبيق ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما انتهى أمس ، والآخر انتهى  
اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى أمس ممتنعاً لذاته . فإن  
الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداها مطابقة الأخرى ؟ فلما كان  
التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع .

وأيضاً فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهى ، لكن لم قلت :  
إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب الآخر ؟ وهذا أول  
المسألة . والتفاضل وقع من الجانب المتناهى ، لا من الجانب الذى ليس بمتناهٍ .  
فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضلٌ .

قال الرازى : السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود  
اليوم موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له ، والموقوف على المحال محال .  
قال الأرموى : ولقاتل أن يقول : انقضاء مالا نهاية له محال ، وأما انقضاء  
مالا بداية له ففيه نزاع .

قلت : هنا نزاع لفظى ونزاع معنوى ، أما اللفظى ، فهو أنه إذا قدر تسلسل  
الحوادث فى الماضى وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها ، فهل يُعبر عن هذا بأن يقال :  
لا نهاية لها ، أو يقال : لا بداية لها ، ولا يقال لا نهاية لها ؟ فالمستدل عبر بأنه  
لا نهاية لها ، والمعتز أنكر ذلك ، وهذا نزاع لفظى . وذلك أنه يقال : هذا

غير متناه، بمعنى أنه ليس له حد محدود . وقد يقال « غير متناه » بمعنى أنه لا آخر له . ويقال « هذا له نهاية » أى : له آخر ، و « هذا لا نهاية له » أى : لا آخر له ، والحوادث الماضية إذا قدر أنها لم تزل ، فإنه يقال « لا نهاية لها » بالمعنى الأول . وأما بالمعنى الثانى : فقد انقضت وانصرفت ولها آخر .

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبى المعالى ومن قبله وبعده من المعتزلة والأشعرية . وذكروا أنه اعتمد عليها يحى النحوى وغيره من المتقدمين ، وظفوا أن مالا يتناهى يمتنع أن يكون منقضيًا منصرمًا . فإن ما انقضى وانصرم فقد تنهى . فكيف يقال : إنه لا نهاية له ؟ واشتبه عليهم لفظ « النهاية » لما فيه من الإجمال والاشتباه . فإن الماضى له آخر انتهى إليه ، فهو متناه بهذا الاعتبار ، فلا نزاع ، وبهذا المعنى يقال : إنه انصرم وانقضى . وفرغ ونفذ ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له : أى لم تزل آحاده متعاقبة .

وأما النزاع المعنوى فهو أنه : هل يعقل انقضاء ما يقدر أنه لا بداية له ولا ينتهى من جهة مبدئه أولاً ؟ المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك . لكن أخذ لفظ « مالا يتناهى » وفيه إجمال . فقد يعنى به مالا يتناهى فى المستقبل من جهة آخره ، فإذا قيل : « إن هذا ينقضى » كان ذلك جمعاً بين النقيضين . وقد يعنى به مالا بداية له . وهو ينافى فى إمكان ذلك . لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية . وكأنه يقول : ماله نهاية فلا بد له من بداية ، ومنازعوه يقولون : هذا مسلم فى الأشخاص ، فكل شخص ينتهى فلا بد له من مبدأ . إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديماً ، وما وجب قدمه امتنع عدمه . كما سيأتى . وينازعونه فى النوع ، ويقولون : يمكن أن يقال : الله لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء . وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى على إفساد هذه الحجة التى ذكرها ههنا على تنهاى الحوادث بكلام لم يذكر عنه جواباً .

قال الرازى : وإن كان الجسم فى الأزل ساكناً كان ذلك ممتمناً ؛ لأن



السكون وجودي ، وكل وجودي أزلي فإنه يمتنع زواله ، والمنازع نازعه في كون السكون وجودياً ، ولم ينازعه في أن الوجود الأزلي يمتنع زواله ، وقد قرر ذلك الرازي بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثراً موجباً بذاته ، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم له ، ولا يحتاج إلى هذا ، بل يقال : القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه ، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له - سواء سمي موجباً أو مختاراً - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أولاً ، والثاني ممتنع ، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث ؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع الحدث أو بعده ، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضى القائم المستلزم له في الأزلي ، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى القائم ، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار ؛ فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه ، والمقصود هنا : أن منازعه نازعه في كون السكون وجودياً .

وقد احتج عليه الرازي بأن تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ، يقتضى كون أحدهما وجودياً ، لأن رفع العدم ثبوت ، فيكون الآخر وجودياً ، لأن الحركة هي : الحصول في حيز مسبقاً بالحصول في الآخر ، والسكون هو : الحصول في حيز مسبقاً بالحصول فيه ، فاختلفا إنما هو بالمسبوقية بالغير ، وإنما وصف عرضي لا يمنع اتحاد الماهية ، فيلزم كونهما وجوديين .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ، أو تقابل العدم والملئكة . والبديهة حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية . وكذا العدم والملئكة ، وأيضا المسبوقية وصف عرضي لما به الاشتراك ، والوصف العرضي لما به الاشتراك لا يكون ذاتياً للماهية المركبة منهما .

قلت : مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة ، وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبقاً بالغير ، وهذا الاختلاف في وصف عرضي لا يمنع التماثل في الحقيقة ، فمنعه الأرموى بمقدمتين ، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين

تَقَابُلُ الضدين - كالسواد والبياض ، والحلاوة والمرارة ، ونحو ذلك - هما مختلفان في الحقيقة ، وكذا المتقابلان تَقَابُلُ العدم والملكة - كالعمى والبصر ، والحياة والموت ، والعلم والجهل - ونحو ذلك - والحركة مع السكون : إما من هذا ، وإما من هذا ، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر ، وأنهما لا يختلفان إلا بوصف عرضي ؟ .

وإيضاح هذا : أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون ، فإن كون الشيء في هذا الحيز وفي هذا الحيز معقول ، مع قطع النظر عن كونه متحركاً ، فإنه إذا قُدِّرَ أنه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول ، وأما نفس حركته : فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك ، ومنع الثانية ، وجعل سَنَدَ منعه : أن قول القائل « المسبوقية وصف عرضي » إن عني أنها ليست ذاتية : فلا دليل على ذلك ، وإن عني أنها عرضية لما اشتركا فيه : فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز ، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها ، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية .

والرازي قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقاً بهذا إنما هو أمر إضافي ، أي هو متأخر عنه ، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية ، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى ، فإنهما إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداها مسبوقاً بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما .

ولقائل أن يقول : الحجة والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي ، كما يقوله مَنْ يقوله من أهل المنطق ، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة ، وما هو عرضي خارج عنها : قول لا يقوم عليه دليل . بل الدليل يقوم على تقيضه ؛ ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرقون بينهما حداً يفصل بينهما بمثل ما ذكره من الضوابط .

فهو منتقض ، كما هو مبسوط في موضعه . وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم والثبوت والانتفاء ، لا توجد هذه إلا مع هذه ، وإذا انتفت هذه انتفت هذه : كان التفريق يجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما .

ثم إذا قيل : الذات هي المركبة من الصفات الذاتية ، والصفات الذاتية مالا تقصور الذات إلا بها ، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية ، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات .

وأيضاً ؛ فإن هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقة الموجود في الخارج ، وهو أيضاً قول باطل ضعيف .

وأيضاً ؛ فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان : إن قيل « إنه مركب من عرضين » لزم كون الجوهر مركباً من عرضين . وأن يكونا سابقين له ، وهذا يمتنع في البدئية . وإن قيل : « إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحمَل عليه » كما يقال : هو حيوان ناطق « لزم أن يكون فيه جوهران ، أحدهما : حيوان ، والآخر : ناطق ، وهذا مكابرة للحس والعقل ، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق .

وإذا كان كذلك فيكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازماً له كان من الصفات اللازمة . وإذا افترق الشيثان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر . فإن التماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع . فإذا وجب لأحدهما مالا يجب للآخر لم يكن مثله .

وللأرمرؤى أن يقول : قد تبين بطلان المقدمتين . سواء كانت بطريقة المنطقيين ، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه ، كما أنكروا طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه في الحدود وغيرها ، كما هو معروف في كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية . وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا .

قال الرازي : وإنما قلنا إن السكون لا يمتنع زواله ، لأن الخضم يسلم جواز حركة كل جسم ، ولأن المتحيز يجوز خروجه من حيزه ، لأنه إن كان بسيطاً كانت طبائع جوانبه متساوية ؛ فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر . وإن كان مركباً كان هذا لازماً لبساطته . وخروجه عن حيزه هو الحركة .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة ، فإذا قدر أن السكون وجودي وله موجب مستلزم له ، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام . فلا يلزم إذا قدر أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله ، بل هذا جمع بين المتناقضين ، فما قدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال ، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين ، وقبول كل جسم الحركة لا يحتاج إلى هذا . فإذا قيل : « إن السكون عدم الحركة » أمكن مع كون السكون أزلياً من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجودياً ، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها ، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله .

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودي اعتراضاً بالغا . فقال : هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب ؛ لأن المطلوب كونهما وجوديين ، ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودي . ولا يمكن تقريره إلا بما سبق ، وهو يقتضي أن يكون أحدهما عدمياً ؛ فادعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له .

قلت : هذا كلام جيد ، فإن الأمرين اللذين تبدّل أحدهما بالآخر ورَفَعَهُ : إن لزم أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً لزم أن تسكون الحركة والسكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً . وهو نقيض للمطلوب . وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل - وهو قوله : لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضي أن يكون أحدهما وجودياً ؛ لأن المرفوع إن كان وجودياً وإلا فالرافع وجودي .

لأن رفع العدم ثبت - فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم ، والوجود بالوجود .

وإن قيل : بل يجب أن يكونا وجوديين ، أو يكون أحدهما وجوديا ، ولا يجوز أن يكونا عديمين ؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود ، أو بالعكس .

قيل : بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان ، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ، فعدم الأمور الواجب واحد منها ينافي عدمها كلها . فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول . فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها . وهذا كما يقال في التقسيم ، وهو الشرطي المنفصل : قد يكون مانعا من الجمع والخلو . كقول القائل : العدد إما شفع وإما وتر ، وقد يكون مانعا من الجمع فقط ، كقول القائل : الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد يكون مانعا من الخلو فقط ، فما كان مانعا من الخلو فقط ، أو من الجمع : امتنع اجتماع العدمين فيه . فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية ، لا ثبوتها ، فلا يحصل العدمان معاً . بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر . فيكون العدم رافعا للعدم . وأيضا فمطلوب المستدل : أن تكون الحركة والسكون وجوديين ، فإذا قال : تبدل الحركة بالسكون يقتضى كون أحدهما وجوديا ؛ لأن رفع العدم ثبت . كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عدميا ؛ لأنه قال « لأن رفع العدم ثبت » فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا ، وإذا كان المرفوع عدميا امتنع أن يكونا وجوديين ، والمطلوب كونهما وجوديين . فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل . كما ذكره المعترض .

لكنه قال : فالأولى أن يقال في تقريره : إن الحركة وجودية إجماعا ، ولأنه مبصر ، فوجب أن يكون السكون أيضا وجوديا بالتقرير الذي سبق .



نم ذكر اعتراض الأرموى فقال : وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملسكة ، والبديهية حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين .

قال : وأجيب بأن التضاد بين الشئيين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك ، وما نحن فيه كذلك ، فإن التَّضَادَّ عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير ، وهى عدمية ، فلم يجوز أن تكون جزءاً ، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس ، فإما أن يكونا عدميين وهو باطل وفاقاً ، فتمين أن يكونا وجوديين .

ولقائل أن يقول : التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض ، والعمى والبصر ، والحلاوة والحوضة ، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية ، أو التى بعضها ثبوتى وبعضها عدمى ، ليس هو من جنس تضاد قائمين بأنفسهما ، كالأسود والأبيض ، فإن التضاد إنما يكون فى المعتقبتين اللذين يعتقبان على محل واحد ، كما قال متكلمة أهل الإثبات : الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما فى محل واحد لذاتهما من جهة واحدة ، فما لم يكن المعنيتان قائمتين بمحل واحد فلا تضاد ، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقب اللونين والطعمين وإما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك ، فكيف يكون أحدهما مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية ؟

وفى الجملة : فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضَانِ ، وإن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض ، وعلى التقديرين : فليسا قائمتين بأنفسهما ، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام ، كالأسود والأبيض ، والطويل والقصير ، والعالم والجاهل ، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك .

فقول الأرموى ■ إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ، أو تقابل

العدم والمللحة ، وعلى التقديرين : يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلتهما ■ كلامٌ صحيح ، وقولُ المعارض له « إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض : لم يجب اختلاف الماهيتين ■ فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض : كلامٌ باطل ؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسهما ، لا من باب الصفات والأعراض .

وأيضاً ؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين ، ولا تقابل العدم والمللحة ، فليسا من هذا الباب ، اللهم إلا إذا أراد مرید بذلك : أن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض ■ وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كـتضاد الأسودين والأبيضين .

وأيضاً ؛ فيقال : اختلاف الأسود والأبيض إن أراد به اختلاف عنيهما ، مع قطع النظر عن السواد والبياض ، أو بشرط السواد والبياض ، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين ، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض ، فإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف ، فحينئذ يكون اختلافهما كالـاختلاف السواد والبياض ، فإن الشيء المشروط بالسواد يخالف للشيء المشروط بالبياض . ولا يجوز أن يقال : إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد عن الاختلاف ■ وإلا فإذا أخذت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف ، كيف والمتماثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ■ والشيء في حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض ■ وهو في حال بياضه لا يكون أسود ؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطاً بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض وقول القائل ■ إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير ■ ليس بمسلم له ■ فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم حضور المسبوقية بالبال ■ كما يعقل التضاد بين العلم والجهل ■ والقدرة والعجز ، والسواد والبياض .

وقول القائل : « ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس » دعوى مجردة ، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية . بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل : ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس ، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس ، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس . وليس جعل أحد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس . ومعلوم أن كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة ، فإننا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودي ، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي ، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها أو عديمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول ، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزماً لأمر وجودي ، مثل الحياة مثلاً ، فإن عدم حياة البدن مثلاً مستلزم لأعراض وجودية ، والناس تنازعوا في الموت : هل هو عديمي أو وجودي ؟ ومن قال « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى : ( ٦٧ : ٢ خلق الموت والحياة ) فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ، ومنازعه يقول : العدم الطاريء يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول : الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذ فالنزاع لفظي . وكذلك تنازعوا في الظلمة : هل هي وجودية أو عدمية ؟ وهي عدم النور عما من شأنه قبوله . ومن قال « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى ( ١ : ٦ وجعل الظلمات والنور ) والآخر يقول : كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية . فالله سبحانه جاعله . أو يقول : عدم النور مستلزم لأمر وجودية ، هي الظلمة المجمولة ، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجودياً ، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته ، كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض ، وهذا أمر وجودي ، لكن من قال « إن السكون عديمي » لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون ، بل قد يسمون ذلك اعتماداً ، ويفرقون بين السكون والاعتماد ، لكن قد يقال له : فالجسم إذا كان

ساكناً ، فإما أن يكون السكون وجودياً أو مستلزماً لأمر وجودي ، وحينئذ فالمتقضي لذلك الأمر الوجودي : إما موجب بنفسه ، ويساق الدليل إلى آخره ، لكن من قال : « إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك » يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام ، فإنهم إذا قالوا : « حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها » قال لهم هذا المنازع : بل كان ماقدّر من الأجسام ساكناً ، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها . وهذا يقوله من يقول : إن الأول جسم ، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، ويقول : الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه .  
وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم :

فطائفة قالت بامتناع جسم قديم ، وحدث كل جسم ، وتنازعوا في الحدث للجسم : هل أحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون سبب حادث أصلاً ، أم لا بد من سبب حادث ؟ وهل يقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة ، وتصور حادث ، بل وفعل حادث ؟ على قولين لهم .

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم ، ثم هؤلاء منهم من قال : لم يزل فاعلاً متحركاً ، ومنهم من قال : بل تجدد له الفعل والحركة ؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون ، والحركة لا تكون أزلية ؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ، والسكون لا يسكون أزلياً لأنه وجودي ، فلو كان أزلياً لامتنع زواله ؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله ؛ لأن المتقضي له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه ، ثم نقول : والسكون يجوز زواله فلا يكون أزلياً .

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبية على ذلك ، وأجابوهم عن السكون الأزلي بأن قالوا : ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه

في حدوث الأجسام . وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو : إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث ، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك .

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة . كما قال ذلك مَنْ قاله من القائلين بحدوث الأجسام . كالإرموى والأبهري وغيرهما . قالوا لهم : فإذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار . وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركاً ؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم .

وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث في الآثار . وقلتم بحدوث الأجسام من غير سبب حادث - لزم أن لا يكون حدوث الحادثات متوقفاً على سبب حادث . بل كان الفاعل المختار يحدث ما يحدث من غير سبب حادث أصلاً ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم .

وحينئذ فيقول لهم منازعهم من المشامية والسكرامية وغيرهم : فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلي تحرك بعد أن كان ساكناً من غير سبب أوجب ذلك ، بل بمحض المشيئة والقدرة ؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، يرجح السكون تارة والحركة أخرى .

فإن قالوا هم : نحن نقول « يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإذا قلتم السكون أمر وجودي جعلتموه فاعلاً في الأزل لأمر وجودي ، والفعل في الأزل محال » .

قالوا لهم : نحن ليس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجودياً ، ولا أن نجعله فاعلاً في الأزل لأمر وجودي ، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلاً له من غير سبب حادث . لكن نزاعنا في الفعل : هل يقوم به ؟ وفي الفاعل : هل هو جسم ؟ فإذا طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون ، قلنا لكم : هذا بمنزلة فعله لكل محدث بعد أن لم يكن فاعلاً ، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه ومقتضيه . وتلك مسألة أخرى قد تكلم عليها في غير هذا الموضع ، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لافرق بيننا وبينكم ، بل قولنا أقرب



إلى المعقول من قولكم ، فإن إحداث الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمرٌ غير معقول ، بخلاف العكس .

فإذا قالوا لهم : السكون أمر وجودي ، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم ، فيمتنع زواله .

قالوا لهم : حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث ، وإما أن لا يقف ، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن لم يقف فقد يقال : فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا وحدث حادث يزيل أمرا عدميا ، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا ، وحدث حادث لا يزيل أمرا وجوديا . وذلك أنه إن جوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته .  
وحيث أن فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته . وإذا كان الفاعل القادر المختار قادرا على أن يحدث ما يحدث ويجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن<sup>(١)</sup> بلا مرجح كان قادرا على أن يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا ، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، بل إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها ، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن .

ويقال لهم : لو خلق البارئ تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث : أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا ؟

فإن قلتم : « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم . وإن قلتم : « يمكن ذلك »

(١) في الأصل الخطى « ترجيح أحد مقدوريه » وهما في المعنى سواء

قيل لكم : فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره . فإنه يقال : السكون أمر وجوى ، وذلك السكون الوجودى لا بد له من سبب . وحينئذ فتجىء مسألة زوال الضد : هل هو بإحداث ضد آخر ، أو بإحداث عدمه ، أو بخلق فناء ، أو نفس الأعراض لا تبقى ؟ فيقال فى هذا ما يقال فى ذاك .

ومن قال : السكون الوجودى لا يبقى زمانين بل ينقضى شيئاً فشيئاً ، قيل له : فكذلك إذا قدر السكون قديماً فإنه لا يبقى زمانين ، بل يحدث شيئاً فشيئاً ، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديماً بنفسه ، كما قلتم فى كل جزء من أجزاء الحركة : ليس هو قديماً بنفسه .

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودى يقولون : إنه يتجدد شيئاً فشيئاً كما يقولون مثل ذلك فى الحركة .

قيل لهم : فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلى ساكناً من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركاً ، وهو تنافى الحوادث ، وقد تقدم الكلام فيه . فإذا قالوا « السكون أمر وجوى فإذا كان قديماً امتنع زواله ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، لأن القديم إما أن يكون واجباً بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه » .

قيل لهم : هذا مثل أن يقال : عدم الفعل هو تركه ، وترك الفعل أمر وجودى ، فإذا كان قديماً امتنع عدمه ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه . فإذا قالوا « عدم الفعل ليس هو تركاً وجودياً » أمكن أن يقال : عدم الحركة ليس هو سكوناً وجودياً .

وقد ضعف الأمدى وغيره هذه الحجة حجة الحركة والسكون ، وهى فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة ، وهى فى الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض ، لكن من ينافيهم من المشامية والكرامية وغيرهم : ممن يقول بإثبات جسم قديم ، وأنه قام به من

الفعل ما لم يكن قائماً - سواء سمّوا ذلك حركة ، كما يقر بعضهم بذلك ، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك - فإن المقصود المعانى العقلية لا الإطلاقات اللفظية .

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة ■ إن فناء الأجسام بإحداث فناء لا فى محل ، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا فى محل ■ والتزموا حدوث عرض لا محل له ، وحدث الحوادث بلا سبب حادث ، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة ■ وقالوا : لا يزول الضد إلا بحدوث ضده .

قال لهم هؤلاء : فكذلك إذا قدرنا جسماً قديماً تحرك بعد أن كان ساكناً كان زوال ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدث ذلك عما به يحدث المنفصل ، ومن قال ■ العرض يعدم بإحداث إعدام ■ كما هو أحد القولين لم تكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم قالوا : ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام . والقول فى سبب حدوث الإعدام كالقول فى حدوث سبب الإحداث . وإن قالوا ■ إن السكون ينقض شيئاً فشيئاً كما تنقض الحركة شيئاً فشيئاً ■ كما قالوا مثل ذلك فى سائر الأعراض - كما هو أحد قولى أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم - قالوا لهم : فالسكون إذن كالحركة ، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون .

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستبدلين بدليل الحركة والسكون لزوماً لا تحيد عنه ، وإنما التبس مثل هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة فى موضع ■ ويلتزم ما يناقضها فى موضع آخر ■ فيظهر من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها ■ لكن قد يكون ما أثبتوه فى أحد الموضعين صحيحاً متفقاً عليه ■ فلا ينافيهم الناس فيه ولا فى مقدماته ، وقد تكون المقدمات فيها ضعف ، لكن تكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس فى تسليم مقدماتها . وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مؤرد نزاع . والمسلمون

متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم ، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم . بل المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالب ما يسمونه بالقديم ، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم . وإن سماه بالأزلي ، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه ، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالب ما يسمونه به « واجب الوجود » والمقدمون منهم غالب ما يسمونه به « العلة الأولى » و « المبدأ الأول » .

فإذا قرر المقرر أن ماوجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى ، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره ، حتى يقال : إنه يمتنع عدمه . والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون : إنه يمتنع عدمها ، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها . فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن معارضه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب ، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين .

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح أصلاً . بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقدر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد مسكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره . فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع ، ولا يمنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يشبثوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفاً على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب ، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه ، لكن غيروا العبارات « داروا الدورات » وم

من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علماء .  
ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلاً مقلداً لأقوام جهال ضلال يُظهِرون أنهم من  
أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات .

ثم إن الرازي ذكر من جهة المتنازعين بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون  
الجسم أزلياً متحرراً - التي تقدمت ، وتقدم اعتراض الإرموى عليها معارضة -  
بأن امتناع الحركة في الأزل إن كان لذاته واجب أن لا توجد أصلاً ، وإن كان  
لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك . وإن كان واجباً لغيره عاد  
الكلام فيه وتسلسل ، أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ، ولزم امتناع زوال المانع .  
فإن قلت : المانع هو مسمى الأزل ؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقضيها  
الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال .

قلت : التردد المذكور عائد في مسمى الأزل إلى أنه هل هو واجب  
لذاته أو لغيره ؟ .

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال : قوله « صحة الحركة أزلية » قلنا :  
إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية . ولقائل أن يقول : ما تعني بقولك  
« صحة الحركة أزلية » اتعني به : أنه يصح وجود الحركة في الأزل ؟ أم تعني به  
أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة ؟ أما الأول : فهو تسليم المطلوب ، وأما  
الثاني : فهو حكم على لا كلام فيه . كالأحكام العقلية الذهنية فينا ، فإنه يصح في  
الأزل الحكم بالامتناع على الممتنع كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ، ثم  
يقال : الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما  
ممكنة . فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم ، وإن كانت ممكنة كان الدليل على  
امتناعها باطلاً . فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل .

ولم يرض أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي ، بل ذكر  
جواباً آخر ، فقال : وجوابه أن يقال : لا يلزم من امتناع الوجود الأزلي على



الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذي ليس بأزلى . فإذا ما هو الممتنع غير زائل . وهو الوجود الأزلى . وما هو الجائز لم يكن ممتمعا ؛ ولقائل أن يقول : هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي بما لا ينضبط لافي الوجود ولا في العقل ، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق ، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله ، لا إلى غاية . فليس للامكان ابتداء محدود .

يبين ذلك : أنه قد يقال : صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون . فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة ، فلا تكون ممتمعة ؛ فتكون جائزة في الأزلى . وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقدَّر فيه الدهن إلا والجواز ثابت قبله ؛ فكل ما يُقدَّر منه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية ؛ فلم أنه ليس للجواز بداية ، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له . ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع . وإذا قال القائل : إن مسمى الحركة ممتمع في الأزلى ، قيل : معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول ، وزوال الأزلى ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور ، فإن المتجدد هو من الحوادث . فتكون الحركة ممتمعة ، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور .

فإن قيل : المتجدد هو عدم الأزلى أو انقضاء الأزلى أو نحو ذلك .

قيل : عدم الأزلى ليس شيئا كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد ؛ إذ معنى الأزلى في الماضي كمنى الأبد في المستقبل . فما ليس بأزلى فهو متجدد حادث ، فإذا قيل . يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث . كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته . ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه .

يوضح هذا : أن القائل إذا قال : كل ما يسمى متجددا حادثا إما أن يكون ممكنا في الأزلى وإما أن لا يكون ، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه في الأزلى .

وإن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا<sup>(١)</sup> من غير تجديد شيء أصلا ، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ؛ فالقول بتجديد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع ، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي بالنسبة إلى كل ما يقدر في كل وقت وقت ، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر ، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص ، ولا مخصص لزم : إما الامتناع في جميع الأوقات [ وإما الترجيح بلا مرجح<sup>(٢)</sup> ] وهو باطل بالحس والإجماع . فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فيمكن أن ينظم ما ذكره من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكر بأن يقال : إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة ثبت المطلوب . وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما لموجب واجب بذاته . وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع . وإن كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره . وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره ، ويلزم التسلسل ، ثم يقال : تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل ، وأمكن القول بتسلسل الحوادث . وإن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كون الامتناع متسلسلا . وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره ؛ فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل . فيثبت نقيضه ، وهو الإمكان .

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يقال : مسمى الحركة إما أن يكون ممتنعا في الأزل ، وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممتنعا في الأزل ثبت إمكانه . فيكون مسمى الحركة ممكنا في الأزل . وإن كان ممتنعا في الأزل فامتناعه إما لنفسه ، وإما

(١) لعله « من كونه ممتنعا إلى كونه ممكنا » . (٢) زيادة يقتضيها السياق .

لموجب واجب بنفسه ، أو لازم للواجب ، وحينئذ فلا يزول الامتناع . وإن كان  
لمعنى متسلسلٍ لازم جواز التسلسل . وهو يستلزم بطلان الأصل الذى بُنى عليه  
امتناع تسلسل الحوادث .

وسر هذا الدليل : أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً ، ولكن مامن وقت  
يقدر إلا وقبله شئ آخر . وهلم جرا . وهذا هو التسلسل ، فيلزم لمن يحقق الأزل  
التسلسل .

لكن قد يقال : تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات ، بل تسلسل  
العدميات ممكن ، بخلاف تسلسل الوجوديات ، ويكون حدوث الحوادث  
موقوفاً على تسلسل العدميات ، فيقال : إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً  
فلا حقيقة له ، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفاً على ملاحقة حقيقة له . وهذا  
باطل . وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز ،  
وأنه أزلى ، مع أن كل واحد من تلك المسلسلات ليس بأزلى . وهذا ينقض  
ما ذكرناه في امتناع تسلسل الحوادث ؛ فهم بين أمرين : إما أن يقولوا بالترجيح  
بلا مرجح ، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل ، وهذا بعينه هو الذى يلزمهم فى  
قولهم : إنه لا بد للحوادث من ابتداء . فكما أنهم فى هذا يلزمهم إما الترجيح  
بلا مرجح وإما التسلسل ، فكذلك فى قولهم : إنه لا بد لإمكانها من ابتداء .  
يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع . وهم متفقون  
على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون  
مرجحاً . بل يقولون : يحصل المرجح التام من غير حصول الرجحان بدون  
المرجح التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح . والقول بجواز  
التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين .

قال الرازى : البرهان الثانى « كل جسم متناهى القدر ، وكل متناهى القدر  
محدث » وقرر الثانية بأن متناهى القدر يجوز كونه أزيد وأنقص ؛ فاختصاصه به

دونهما المرجح مختار ، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح . وفعل المختار محدث  
قال الإرموى : ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح للمرجح .

قلت : مضمونه أنه يقول : لانسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختارا لزم  
الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزماً للقدر ؛ فان المرجح أعم من أن  
يكون مختاراً أو غير مختار . فإذا قدر المرجح أمراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم  
به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام  
على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدى على هذا .

البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بحيز معين ؛  
لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه ~~هنا~~ أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى  
يمنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها .

قال الإرموى : ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون  
معنى قولنا « لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بحيز معين » أنه لو كان  
الجسم دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائماً . وهو معنى  
السكون . وهذا ممنوع ، بل دائماً يكون حصوله في موضع معين إما عيناً وإما على  
البدل : أى يكون في كل وقت في حيز معين غير الذى كان حاصله فيه قبله . انتهى  
قلت : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم  
حيزاً معيناً يمنع انتقاله عنه . غاية ما يقال : إنه لا بد له من حيز ، أما كونه واحداً  
بمعينه في جميع الأوقات فلا . وإذا استأزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة في  
هذا وتارة في هذا .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم سواء قدر أزلياً أو محدثاً ؛ فإن الجسم  
المحدث لا بد له من حيز أيضاً ، مع إمكان انتقاله عنه .

فإن قال : لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له في  
الخارج . فإذا كان أزلياً امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

قيل : ليس الحيز أمراً وجودياً ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودى  
فـكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلياً .

وأيضاً فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزلياً للزم أن يكون ساكناً  
لا يتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزلى لا يزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجودياً بطل الدليل . وإن كان وجودياً فأنت  
لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الوجودى الأزلى . وإنما أقمت الحجة على  
أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها  
من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن فى هذه الصفات  
الوجودية ما هو أزلى قديم لوجوب قديم ما يوجب له لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة  
التي وجب قدم ما يوجبها . فإن ما وجب قدم موجبـه وجب قدمه . وامتنع  
حدوثه ضرورة .

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل ساكناً .

قيل : أولاً ليس الكلام فى حدوث الفلك بعينه ، بل فى حدوث كل جسم  
فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا فى حركة الفلك دليل  
على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق لم يزل ساكناً . كما  
يقوله كثير من النظار من الهاشمية والكرامية وغيرهم .

وقيل ثانياً : الفلك - وإن كان متحركاً - فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك  
الحيز . وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز .  
وحينئذ فقوله : « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعاً  
وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره  
وقد سبق الأمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال فى الاعتراض على المقدمة  
الأولى : الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بمحصول  
الجسم فى الحيز فيه . بل الأزل لامتنى له غير كون الشيء لا أول له ، والأزل على



هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه .  
 فقول القائل « الجسم في الأزل موصوف بكذا » أى في حالة كونه متصفاً بالأزلية .  
 وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر  
 حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم يلزم أن يكون حصوله في ذلك  
 الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك  
 الوقت المعين . وما لزم من كون الجسم الأزلى لا يخلو عن وقت معين أن يكون  
 كونه في الوقت المعين أزليا ، فكذلك الحصول في الحيز المعين ، قال : وفيه دقة  
 مع ظهوره .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله « كل جسم يجب اختصاصه بحيز  
 معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك »  
 يجاب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا ، أو يجب  
 اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار  
 إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل  
 الإشارة الحسية ، مع العلم بأننا نشاهد كثيرا من الأجسام تتحول عن أحيائها  
 وأمكنتها . فإن قال « بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين » فهذا  
 حق . لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن  
 يكون في كل وقت . أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في  
 غيره فلا ، والأزلى : هو الذى لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى  
 يقال : يكون في ذلك الوقت المعين في حيز معين ، بل يجوز أن يكون في وقت في  
 هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر . وتام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل  
 ليس شيئا معينا حتى يطلب له حيز معين . بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازى البرهان الرابع والخامس . وليس متعلقين بهذا المكان .  
 ومضمون الرابع : أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو

مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لافي الباقي . سواء كان تأثيره فيه في حال حدوته أو حال عدمه ؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل . والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفي التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره . وهو في غاية الضعف . كما بسط في غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة الافتقار <sup>(١)</sup> أخرى وناطقية أخرى ؛ فبتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه . ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه يخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز . بل ليس فيه إلا وصف مختص يتميز به عن غيره . وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره . بعضها يخالف فيها غيره . فإذا قيل : لو قدر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا . ولـ كان يمكن مع ذلك أنه يشابه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقله « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عني بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عني أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل . كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

ولو سلم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقله « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ماركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك . ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات ،

(١) هنا سقط في الأصلين .

ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممتمناً في واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لا يمكن نقيضه . قولك « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجوداً بدون صفته اللازمة له ، لكن سميت مركباً ، وسميت صفته اللازمة له جزءاً وغيره . وسميت استلزامه إياها افتقاراً . فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه : أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بشيء مباين له ، ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لابد له من واجب بنفسه يُبدعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذى يفتقر إليه الممكن . وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعا . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار اللازم ، فمن أين يقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدع مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع . وبيننا أن لفظ « الجزء » و« الغير » و« الافتقار » و« التركيب » ألفاظ مجملة مؤهوبها على الناس ؛ فإذا فسر مرادهم بها ظهر فسادهم . وليس هذا المقام مقام بسط هذا . ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه ، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا . كما بسط في موضع آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الرب عالماً قادراً ، فجوابه : أن الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ما سواها ، وهذا واحد . ويراد به :

الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم . وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به مالا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف ماذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو ، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات . وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة في الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان ، قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعني بالتأثير هنا : كونه أبداع الصفات وفعلها أم تعني به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع في الصفات ، والثاني مسلم . والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثاني . بل قد بينا في غير هذا الموضع : أنه يمنع أن يكون مع الله شيء من المبدعات قديم بقدمه .

قال الرازي في البرهان الخامس : لو كان الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وأما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

إنما قلنا « إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما » لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضروري ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد هذا القسم . وإنما قلنا « إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما » لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثاً فكل حادث فله أول . وكل قديم فلا أول له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال .

ثم قال : « فإن عارضوا بكونه حادثاً ، قلنا : الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحادث والعدم الساق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل

مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق ، ثم قال : وهذا وجه جدلى فيه مباحثات دقيقة . قال : وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام .

قلت : قال الأرموى : لتائل أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى اه  
قلت : قد بين فى غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فمذهب ابن كلاب والأشعرى فى أحد قوليه وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعرى فى القول الآخر والقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى على بن أبى موسى وأبى المعالى الجوينى وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون فى البقاء ؛ فقول الأشعرى وطائفة معه : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبى على بن أبى موسى وطائفة ، وقول القاضى أبى بكر وطائفة كالقاضى أبى يعلى ونحوه نفي ذلك . وحقيقة الأمر : أن النزاع فى هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة فى الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم المزموم . فلا يمكن فرض الذات الموجودة فى الخارج منفكة عن لوازمها . حتى يقال : هى زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً فى الذهن ، وهو القسم الثانى ؛ فإذا أريد بالذات ما يقدر فى النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة فى النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبتته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن ثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أنا نجعل فى الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لا يكون إلا حياً ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك ما لا يكون



إلا عليا قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟ والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم - ونحو ذلك من الصفات النفسية - بخلاف العلم والقدرة ؛ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونها ؛ فجعلوه معنويا . ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه ، بخلاف ما يقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم . وهذا التقدير عاد إلى ما قدره في أنفسهم ، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة . فله علم لازم لنفسه . وقدرة لازمة لنفسه . وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه . وعلى كل تقدير فالاستدلال على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ما ذكره يوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم ، سواء قدر أنه جسم أو غير جسم . فإنه يقال : لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه رباً . وإما زائدا على ذلك . والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما ، أما الأول : فلا أنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه رباً أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما . وهذا باطل . وأما الثاني : فلا أن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع . وإن كان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني ، وقد يشك الشاك في قدمه ، مع العلم بأنه ربه . ويخطر له أن للرب رباً حتى يتبين له فساد ذلك . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله « إن الشيطان يأتي أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظمون له ضعفها ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى ، مثل « المطالب العالية » وهي آخر ما صنفه وجمع فيها غاية علومه . و « المباحث المشرقية » وجعل منتهى نظره وبحته تضعيفها . وقد بسط الكلام على هذا في مواضع ، وبين كلام السلف والأئمة في هذا الموضع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظار الصفاتية كأبي محمد بن كلاب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله . ودعوت الله . وقال : الله خالق كل شيء ، ونحو ذلك ؛ فاسمُه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هي داخله في مسمى اسمه ؛ ولهذا قال أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية : نفاة الصفات قالوا : إذا قلتم « الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره » قلتم بقول النصارى . فقال : لا تقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد ؛ فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخله في مسمى اسمه .

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي : ما تقول في القرآن : أهو الله . أم غير الله ؟ يعني إن قلت « هو الله » فهذا باطل . وإن قلت « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم . فقال : ما تقول في علم الله : أهو الله . أم غير الله ؟ فقال : أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته ، وبين ذلك في رده على الجهمية : بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا ؛ إذ كان لفظا مجملا ، يراد بغير الشيء ما باينه ، وصارت مفارقتها له . ويراد بغيره : ما أمكن تصويره بدون تصويره . ويراد به غير ذلك . وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول . وهو غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن [ كونه ]<sup>(١)</sup> ليس غير الله بالمعنى الأول [ فعلى إطلاقه ]<sup>(١)</sup>

(١) ما بين المعقوفين زيادة عما في الأصول يقتضيها السياق .

وأما كونه غير الله بالمعنى الثانى ففيه تفصيل ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة فى حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حى عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حى ولا عليم ولا متكلم . فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

وأجاب أحمد أيضاً بأن الله لم يُسمَّ كلامه غيراً ، ولا قال : إنه ليس بغير ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجاً هذا اللفظ فى كلام الشارع ، وليس كذلك . وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباشرة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقاً يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضاً الخلل فيما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية . بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديرها . بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعون بتقدير الذات فى الذهن ، أو تصور الذات . أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه . أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التامة ؟ فإن عنيتم الأول فما من صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديماً أزلياً ، ولا باقياً أبدياً ، ولا واجب الوجود بنفسه . ولا قائماً بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز ، وإن عنيتم الثانى فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفاً بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تمكن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة . حتى يعلم أنه حى

عليم قدير ، وممتنع لمن يكون عارفاً بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات ، كما يتمتع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يتمتع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة يلزم الصفة للموصوف ، يتمتع<sup>(١)</sup> أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطور الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات . وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها . لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان في الخارج ؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكاناً خارجياً ، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع . وكثير من الناس يشبهه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه ، أو سئل عنه قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال . وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام . فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال ، والنافي عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصاصت بها ، أم بنظر اختصاصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو

(١) هكذا في الأصول ، ولعل كلمة « يتمتع » الثانية زائدة ، أو مكررة لطول الفصل بين الفعل الذي هو لفظ « يتمتع » الأول وفاعله وهو المصدر النسبى « من أن يقدر - إلخ »

نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ، ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك ، والثاني : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك . كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به . وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولا تدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه . وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك ، إن لم تقم عليه دليلاً يوجب موافقتك ، سواء كان سمعياً أو مقلياً ، وأنت تدعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية . وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفرق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ماسموها نفسية وذاتية . وما سموها معنوية . يشبه تفرق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ماسموه ذاتياً مقوماً داخلها في الحقيقة . وما سموه عرضياً خارجاً عن الذات . مع كونه لازماً لها . وتفرقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصور في الأذهان ، وهو الذي قد يسمى ماهية ، وبين ما يوجد في الأعيان ، وهو الذي قد يسمى وجودها ، وأن ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية . وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه الخارج عنه ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التي في الذهن ، هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف . تكثرة تارة وتقل تارة ، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له . لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها ، وليس منها شيء يسبق



الموصوف في الوجود العيني ، كما قد يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف في  
الذهن والخارج ، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ، كما أن  
لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نام مغتذ متحرك  
بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به  
حالة فيه . ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على  
الكل . كما يتوهم من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف »  
يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف » وكلا  
الأمرين منه تلبس واشتباه ، حاد بسببه كثير من النظائر الأذكياء ، وكثر  
بينهم النزاع والجدال ، والقليل والقال ، وبسط هذا له موضع آخر ، وإنما المقصود  
هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم<sup>(١)</sup> ، وإن كان قد بسط الكلام على ضعفها في  
غير هذا الموضع . مع أن هذا الذى ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل  
الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب  
الأئمة الأربعة وغيرها في ذلك . وكان المقصود ما ذكره في تنهاى الحوادث .  
ولهذا لم يعتمد الأمدى في مسألة حدوث العالم على شىء من هذه الطرق ، بل بين  
ضعفها واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف ، وهو أن الأجسام لا تنفك عن  
الأعراض . والأعراض لا تبقى زمانين . فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن  
الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين : على أن كل عرض [ في ]  
زمان ، فهو لا يبقى زمانين . وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس  
والضرورة ، وعلى امتناع حوادث لا أول لها . وقد عرف الكلام في ذلك .  
والوجوه التى ضعف بها الأمدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق  
كثير منها ما ذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

(١) هنا بياض في الأصل ، والكلام غير متسق .

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فواقفه . وإما أن يكون وافق الخاطر الخاطر . كما يوافق الحافر الحافر . أو أن يكون الأرموى والآمدى أخذاً ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التى فيها هذه الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ما تكلم به من قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم . وبكل حال فهما مع الرازى ونحوه من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين ، فاتفقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لا سيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها فى حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظار مختلفون فى هذه المسالك . وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقرار أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبى حامد الغزالى وغيره . وليس هذا موضع استقصاء ذكر من قدح فى ذلك . وإنما المقصود القدح فى هذه المسالك التى يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

فأما المسلك الأول الذى ذكره الرازى فقال الآمدى : المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا فى الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت فى الأزل إما أن تكون متحركة أو ساكنة ، وساق المسلك إلى آخره . ثم قال : وفيه وفى تقريره نظر ؛ وذلك أن القائل يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز ، أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم فى أول زمان حدوثه

فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه . وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً ، ولا محيص عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهو ظاهر الإحالة . فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم ، فالزمن الثاني ليس هو الإحالة الأولية ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون

قال : وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكره من الوجه الأول في الدلالة فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية

قال : وما ذكره في الوجه الثاني باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل ؛ أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة وإن كان لا بداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب ، أي : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة . وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون الكلام في عدم السابق على حركة حركة ، وعلى هذا فحصول شيء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلاً على هذا النوع لا يكون ممتنعاً ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف

قال : وفيه دقة فليتأمل .

قلت : هذا هو الاعتراض الذي ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرها .

والظاهر أن الأرموى تلقى هذا عن الأمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام  
لا معنى له سوى أنها مشتركة في عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة  
يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبق . وهذا الذى  
قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى  
ذلك مقارنة السابق للمسبق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى  
الأزل ، وليس معها شئ من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا  
الموجود مقارنة لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقترن السابق والمسبق .  
فعمدته اجتماعها فى الأزل .

وقد قالوا له : إن عنت باجتماعها تحققها بأسرها معا حيناً ، فهو ممنوع .  
لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن باجتماعها  
فى حين حادث ، ليلزمنى انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هى مجتمعة فى الأزل .  
وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشئ . وليس لعدم هذه الحركة  
حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت فى الأزل ،  
أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن ، وكون  
الحوادث كلها مشتركة فى أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق  
متغايرة ثابتة فى الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوق بالعدم أن جنسها مسبوق  
بالعدم . أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما  
الثانى فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائناً -  
لم يحز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولا يلزم من كون كل من  
أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث  
الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقض بحسب الحدوث .  
فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم

غيره ؛ فالأزلى حينئذ : عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا أول لها : هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا ، إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع . وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه ؛ فإن بعضهم لما رأى ما أورد على ما ذكره الرازي قرر الدليل على وجه آخر ، فقال : القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال ، فيكون محالاً .

بيان الأول : أن كل واحد منها - من حيث إنه حادث - يقتضى أن يكون مسبقاً بعدم أزلى ؛ لأن كل حادث مسبق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدميات مجتمعة في الأزل . ومن حيث إنه مامن جنس يفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى أن لا تكون تلك العدميات مجتمعة في الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبق . ولا شك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمتلزم له محال ، فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزل ، متميزاً عن عدم الحادث الآخر ، فهذا ممنوع ؛ فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلاً ، ولا يعقل ، حتى يقال : إن هناك أعداماً . ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها . وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات ؛ فإن الموجودات لها امتياز في الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشيء أصلاً في الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه . ولكن هذا الدليل قد بنى على قول من يقول : المعدوم شيء ، ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعزلة القائلين بهذا . فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً . وحينئذ فلهذا أعدام متميزة ثابتة في الأزل .



وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهذا القول قد عرف فسادَه . وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء « وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممنوع ، وعدم البداية ليس أمراً موجوداً حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود ، حتى <sup>(١)</sup> وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلي ، ومالا انتهاء له فهو أبدي ، وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً ، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أول ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً ، وعدمه زائلاً ، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائماً ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة .

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدي والأرموي في الوجه الأول . قال : فإن قلت : الأزلي الحركة الكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير .

ثم قال : قلت : فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج ، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي .

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذي في لفظ الكلي . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلي في الخارج مطلقاً ، إذا كان مجرداً عن أفرادِه ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجبهة

---

(١) الصواب حذف كلمة «حتى» هذه .

ولون مطلق ، لا يكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها في الخارج ممتعا . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناس فوجود الإنسان الكلى هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلى في الخارج وجودا غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلى في الخارج وجود أشخاصه لا ينزع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلى المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعي ؛ هل هو موجود في الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئا بعد شيء ؛ فكل فرد مسبوق بالغير . وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير . وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلى لا يوجد في الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كليا ، وهذا هو الكلى الطبيعي ، وهو المطلق لا بشرط ، كسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد في الخارج ، لكن معينا مشخصا ، وتوجد أفرادها إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلية ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئا فشيئا ، لا يوجد مجتمعا .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع » كما يوجد من أفراد الإنسان « فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئا فشيئا » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلا ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد تظن ابن سينا لهذا الموضع « وتكلم في وجود الحركة بكلام له » وقد نقله عنه الرازي وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيننا فسادها فيما سيأتي إن شاء الله .

قال الآمدى : وباقي الوجوه فى الدلالة ما ذكرناه فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود . وقد ذكرت فلا حاجة إلى إعادتها . وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق ، فزيفها واختار طريقا خامسا ، الأول : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة « فلو كان ما قبلها لا نهاية له » ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلاً ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها ، أو أزيد « أو أنقص . والقول بالمساواة والزيادة محال ؛ فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتَنَاهٍ » . وعند ذلك فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى .

ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين . وأيضاً فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتَنَاهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عدداً مفروضاً ، ومن الأخرى مثله ، وهلم جرا ، فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا طرفيه ، وهو محال . وإن فرضت الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له فقد تناهت ، والزيادة إنما زادت على الناقصة بأمر مُتَنَاهٍ ، وكل ما زاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه .

قال : وهذا لا يستقيم لاعلى قواعد الفلاسفة « ولا على قواعد المتكلمين . أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعى كالأبعاد والامتدادات « أو ترتيب طبيعى وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل « وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل « وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو <sup>(١)</sup> على التعاقب والتجدد

(١) فى المطبوعة « وهى على التعاقب والتجدد - إلخ » .

كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن ما ذكره — وإن استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية — فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية ، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

قال : وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والأزمنة والحركات قدح في الجمع ، وهو قوله : إن ما لا ترتيب له وضعاً ، ولا آحاده موجودة معا — وإن كان ترتيبه طبيعياً — فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق . وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تنهى ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق وأيضاً ، فليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين ، فإن عقود الحساب مثلاً لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين لا بد وأن تكون له نسبة إلى الثانية غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه .

قال : وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك . غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها .

قال : وما يقال : من أن المعنى بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بما يصح أن يعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه . لكنه من قبيل التقديرات الوهمية . والتجويزات الإمكانية ، وذلك مما لا يمنع كونه غير متناه ، بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية . ولا أثر له في القدرح أيضا ، فإن هذه الأمور وإن لم تكن موجودات الأعيان ، لكنها متحققة في الأذهان . ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني .

قال : الطريق الثاني - يعني في بيان امتناع مالا نهاية له - قوله : لو وجد أعداد لا نهاية لها لم تخل : إما أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد . وإن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهى محال . وإن كانت شفعا ووترا فهو محال ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات ، وهو محال . وهذه المحالات إنما لزم من القول بعدد لا نهاية له ، فالقول به محال .

قال : وهو من النمط الأول في الفساد ، لوجهين .

الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو الوترية فيما لا نهاية له ؛ والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا إن كان وترا أو وترا إن كان



شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لادليل عليه .

الوجه الثانى : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله ومقدوراته ، فإنها

غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها

قلت : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون ما لا يتناهى

مُعْوزًا للواحد كالمعلوم فساد بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : ما لا يتناهى لا يمكن

أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذى له

طرفان ؛ مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا

محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل

فيما يحدثه الله تعالى فى المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية : إن مالا نهاية له لا يكون شفعا

ولا وترا ؛ وذلك أن مالا نهاية له ليس له طرفان . والشفع : ما يقبل الانقسام بقسمين

متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان متبيين ، وإذا لم يمكن أن يكون

شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالمتقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لا يتناهى

لا تقدره الأذهان ، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ ، والمراتب

فى نفسها متناهية ، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها فى الخارج لكانت

أكثر من الأولى ، وليس ذلك تفاوتاً فى أمور موجودة ، لافى الأذهان ولا فى

الأعيان .

قال أبو الحسن الآمدى : الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها ،

فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة بالوجود ، وما لا يتناهى

لا ينحصر بحاصر .

قال : وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود ، حتى يقال : يكون الوجود

حاصراً له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي .

الثاني : وإن كان زائداً على كل واحد من آحاد الجملة ، فلا نسلم كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد ، والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ، ولكن لا نسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة ، ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة .

ولقائل أن يقول : في إفساد هذا الوجه أيضاً : قول القائل « إنه محصور في الوجود » أريد به أن هناك سوراً موجوداً حَصَرَ ما يتناهى أو مالا يتناهى بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها ، سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، وإن قيل : إن كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود ؛ فهذا حق .

فإذا سمي المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظياً ، وكان قوله حينئذ « مالا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجوداً » وهذا محل النزاع فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب ، ثم مالا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم ينازع في ذلك إلا من شذ كالجهنم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى في الماضي محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضي دخل في الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعهم يقولون : الماضي دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعاً معدومين ، والمستقبل لم يدخل في الوجود ، وهو تفريق صوري ، حقيقته أن الماضي كان وحصل ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلت : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائماً لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهما من الجانب الذي يليها فالمستقبل أيضاً مُتناهٍ في هذا الجانب ، وإنما الكلام في الطرفين الآخرين .

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمَت بعد وجودها ، فهي الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلية الآن معدومة ، فلا هذا موجود ، ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ، ذاك في الماضي ، وهذا في المستقبل ، وكونُ الشيء ماضياً ومستقبلاً أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدماً على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلاً ، وكل مستقبل سيكون ماضياً ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلاً ، وسيصير ماضياً .

قال الآمدى : الطريق الرابع : أنه لو وجد ما لا يتناهى ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ في ذلك الوقت ، وانتهاء ما لا يتناهى محال .

قال : وهو أيضاً غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين — وهو الأخير — وإن سلمه الخصم ، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيمُ أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهما من طرف الابتداء فغير مُتناهٍ إمكاناً في طرف الاستقبال .

قلت : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي ، وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال . وقد اعترض عليه الأرموى بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء ما لا نهاية له محال .

وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب الآمدى ؛ فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقدم تقدم ذلك .

ثم قال الأمدى : والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض ، فهي : إما متعاقبة ، وإما معاً ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجوه ثلاثة .

الأول : أن كل واحد منها يكون مسبوقاً بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة بالعدم ، وكل جملة مسبوقة بالعدم فلوجودها أول تنتهي إليه ، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

الثاني : أن كل واحد منها يكون مشروطاً في وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها ، وهلم جرا فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا قيل : لا أعطيك درهماً إلا وقبله درهم ، فإنه لما كان إعطاء الدرهم مشروطاً بإعطاء درهم قبله ، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالاً .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها ، وتأثير المعدوم في الموجود محال .

قال : وهذه الحجج مما لا مثبت لها .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق عدم على كل واحد من الآحاد سبقه على الجملة ، كما سبق تحقيقه .

وأما الثاني فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود ، كما في المثال المذكور . وأما إن كان موجوداً فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضاً أن لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجود المعلول متراخياً عن وجود علته مع بقاء

علته موجودة إلى حال وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته ، وكذلك في كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ، ولا أن تكون العلة والمعلولات موجودة معا ، وذلك متصور في العلة الفاعلة بالاختيار .

قال : والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلة والمعلولات متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك لا يخلو : إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزل لا يكون مسبوقا بالعدم ، والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شيء منها في الأزل مسبوقا لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا ، وغير حادث ضرورة كونه أزليا ، وإن كان الثاني فجملة العلة والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب .

قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي ، حيث قال : إما أن يقال : حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات ، وهو المطلوب . وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول مسبوقا بغيره ، وهو محال .

وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية أزليا ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية ، وهي ليست مسبوقة بغيرها ، فلا يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول .

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدي - أن يقال : قوله « إما أن يقال



بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » جوابه : أنه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل ، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا ، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شيء منها موجودا في الأزل لكان مسبوqa بالعدم غير مسبوق بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلي ، وهذا لا يقوله عاقل ، وأما التقدير الثاني ، فقوله « وإن كان الثاني ، فقول القائل : العلل والمعلولات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبقة بالعدم ، إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلي ، وهذا محل النزاع » وحقيقة الأمر أن قول القائل « إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلي ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلي ، فهذا هو الذي يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس . وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال : هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل « هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ، والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء . كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل « الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد ، أو لا وجود لشيء منها في الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا . بل لا يزال موجودا ، وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم ، وما كان ملحوقا

بالعدم لم يكن أبدياً ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال : الأبدى هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها ، والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ( ٣٨ : ٥٤ ) إن هذا لرزقنا ماله من نقاد ( وقال تعالى : ( ١٣ : ٣٥ ) أكلها دائماً ) فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نقاد له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالاً وأجاب عنه ، فقال : قولكم « إن لم يوجد شيء منها فى الأزل فلها أول وبداية » فنقول : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود فى الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكماً على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية .

وقال فى الجواب عن هذا : قلنا : إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له فى الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من أبعاد الجملة يكون موجوداً فى الأزل ، وإذا لم يكن شيء من الأبعاد موجوداً فى الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعادها .

قلت : ولقائل أن يقول : قوله « لا وجود للجملة دون وجود أبعادها » أيبنى به وجود أبعادها معها ، أو وجود أبعادها ولو كانت متعاقبة ، أما الأول فلا يصح ؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه - وهو متعاقب مع جملته - جمع بين النقيضين . وإن عني به وجود أبعادها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمتنفي إنما هو وجود شيء من أبعادها فى الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعادها قديماً أزلياً أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعادها فوجود أبعاد المتعاقب

ممکن ، وإن قال « إن وجود الجنس المتعاقب الذى هو قديم أزلى أبدى موقوفٌ على كون الواحد من آحاده قديماً أزلياً أو أبدى » فهذا محل النزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها ، وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزلياً كان ذلك سلباً للأزلية عن أفراد الجنس ، ونفى الأزلية هو الحدوث ؛ فيصير معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاد المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا الكلام .

وأبو الحسن الأمدى وغيره أدخلوا هذه المقدمة - أعنى منع العلل المتعاقبة - فى إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهى مبنية على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكره فى كتابه المسمى : « دقائق الحقائق » نقيض ما ذكره هنا فى كتابه المسمى « أبكار الأفكار » وذكر فى إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التى تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها : إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة أو معاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم ، والذى قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر فى كونه علة لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولاً ، إلى سبق العدم ، فأما ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقة بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له فى حال وجوده ، أو فى حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له فى حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا أن يكون موجداً له فى حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذا ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقة بالعدم ، أو غير مسبوقة بالعدم .

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لا تنفع الأمدى في هذا المقام ؛ فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال : قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه . وهذا قول هؤلاء الدهرية القائلين إن العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل - لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاماً ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام ، وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح ، ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية ، ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أولى لأمع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين ، وهو قول محمد بن الهيصم الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكلائية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ، ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد ، لكن منهم من يقول : من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ،

بل مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح . وهذا قول الكرامية .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه فى الزمان ، ولا متراخيا عنه ، كما قال تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر فى الزمان ، فإن هذا لا بد منه ، وبين وجود العلة التى هى الفعل والتأثير فى الزمان ، فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلول ، الذى هو الأثر . ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر . وهذا أيضاً غلط ؛ فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعاً ؟ وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولاً معلولاً إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولاً يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم . وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك ، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلى ، مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو ، وصرح به أئمتنا وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، وبين أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا لم يقله أحد قبله ، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب



بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له وحقبة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه يكون<sup>(١)</sup> مفتقرا إلى غيره ، فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع ، وبين ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم ، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لا شعوره بحركة ولا إرادة ، وإنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به ؛ فهو يحركه كتحرريك الإمام للمؤمن به ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الأمر لمأموره كما يزعمه ابن رشد وغيره ، ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم ، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا ، كأبي حامد الغزالي والرازي والآمدى وغيرهم ، ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره الآمدى في هذا الموضع ، حيث قال : إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول ، فيقال لهم : ليس في هذا ما يدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم « وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ، فتبين أن ما ذكره الآمدى وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول في الزمن ، ووجوب مقارنتهما في الزمن ، من أضعف الحجج ، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران ، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة

(١) كذا ، ولعله « فإنه قد يكون مفتقرا - إلخ »

ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران ، بل قد يقال بجواز الاقتران ،  
وجواز التأخير

وحينئذ فلقائل أن يقول : هذا الذي ذكرته وإن كان باطلا كما قد بسط في  
غير هذا الموضع ، وبين فيه أن للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال :  
قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان ، فيقترن الأثر بالمؤثر في  
الزمان ، كما يقوله ابن سينا ومتابعوه .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثره ، كما يقوله أكثر المتكلمين .  
وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه في الزمان ، ولا يكون  
متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن  
نقول له كن فيكون ) ولهذا يقال : طلقت المرأة فطلقت ، وأعتقت العبد فعتق ،  
فأعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق لا يقترن به ولا يتأخر عنه .

وبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك  
يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شيء في  
العالم ، ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث  
الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ،  
وهو مع فساده غايته أن المعلول يجوز أن يقارن وجوده وجود العلة ، لا يجب أن  
يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده  
عن وجود العلة ، والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجوب المقارنة ،  
أو بوجوب التأخر ، أو بجواز الأمرين ؛ وما ذكرته لا يدل على شيء من ذلك ، ولو  
دلّ فإنما يدل على جواز الاقتران ، لأعلى وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوزت  
تأخر المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين . وذلك أن غاية ما ذكرته أن المؤثر - أي :  
المعلول الذي هو المصنوع المفعول - إما أن أن تكون تأثيراته قديمة كواجب

الوجود ، وذلك لا ينفى أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحادثات تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفى أنه لا بد أن تكون محدثة . وقولك « إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون - بضرورة عقلمهم - أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلى الذى لم يزل موجودا ؛ وإنما يعقل إبداع ما لم يكن ثم كان ، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا بعد عدمه ، ولا يكون قديما أزليا . وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا في موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا ، ومن قبله من الفلاسفة حتى الفارابى لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا أقوالهم في غير هذا الموضع وأما المقدمة الثانية التى بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة « فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها . بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة . كما قد بينا الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع . وهؤلاء تجدهم - مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسنها - لا يحققون ما هو المقصود منه ، بل لا يحققون ما هو المعلوم لجاهل الخلاق ، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها . بل قد يورثون الناس شكاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية . والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى ( ٣٠ : ٣٠ - ٣٢ ) فآقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى

فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون ) وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : أقرأوا إن شئتم ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ) قالوا : يا رسول الله ، أرايت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير ؟ فقال « الله أعلم بما كانوا عاملين » وفي صحيح مسلم عن عياض بن حماد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي ، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في القلوب ، فبراهينه وأدلة متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامة ما يذكرون من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك ، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة .  
الأول : الاستدلال بحدوث الذوات ، بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبداه في العقول من أن تحتاج إلى بيان ،

فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدّها وتمطى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى ، وهو كما قيل :

أقام يعمل أياماً رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وقد عدم الوجود هو الوجود ، فكيف وقد ذكروا في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع : ماهو تقيض المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع .

قال الرازى : المسلك الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وهى عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، أما بيان كونها ممكنة فبالطريق المذكورة فى مسألة الحدوث ، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا .

قلت : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة ، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود ، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لا تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام كما ذكره الرازى



عنهم . وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم المبني على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك في غير موضع . ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلل والاتحاد ، كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة .

قال : وتقريره أن يقال : اختصاص كل جسم بماله من الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالا في الجسمية ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أولا جسما ولا جسمانيا . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم .

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع . وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجبا ، بل جائزا . وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات . وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال : اختصاصه بذلك إن كان واجبا : فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية ، أو لأمر عرض للجسمية ، أو لأمر عرضت له الجسمية ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها . والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض ؛ فإن كان ممتنع الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل ، وإن كان

المعروض الجسمية لم يصح ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات ، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات ، فيكون محل الجسمية جسما ، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما . وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبني أيضا على الكلام في الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فسادَه ببيان موضع المنع في مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب في ذلك التسلسل ، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل . سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر . كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبيّن فيه فساد ما يقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه

مَنْ فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالتحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهود بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم .

وأیضا ، فقلوه : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ممنوع .  
وقوله : « لأن العقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » يقال له : محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العالم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا في كل ما يوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعمق مثلا : كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض [العميق] وحينئذ فمحلها له اختصاص بالتحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات ؛ فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التي يقال : إنها لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته . وهذا مطرد في

كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلاً ، فإن كون النبات نامياً متغذياً هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلية في حقيقته من كونه ممتداً في الجهات ، وإن كان ذلك أيضاً لازماً له ؛ فإننا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات ، وما به اختلفت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها ، تقتقر إلى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية الموصوف واللونية الملون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركوا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً ، ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما ؛ لأن الصفة الموصوف أدخل في حقيقته من القدر المقدر ، والمكان المتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل ، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

قال الرازي : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر ، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضاً في حدوث الصفات .

قال : والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً ، والثاني لا يقتضي ذلك .

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن ، وهي التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجهابرة العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها ، ولا تزال موجودة ، وإنما تغيرت صفاتها كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك قبل السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جهابرة العقلاء من المسلمين وغيرهم .

وحقيقه قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئاً ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك مابقي يخلق شيئاً ، بل إنما تحدث صفات تقوم



بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويعلمون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتماً وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيًا ، واللبن والحجر إذا جعل بيتًا ، والغزل إذا نسج ثوبًا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى : هي أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة طريقة أبي على وأبي هاشم ومن وافقهما . فيقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بان ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسماً ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً ، وهو عرض من الأعراض . فكيف يجعل مثل هذا محدثاً للذوات ، ويجعل الذي خلق الإنسان من نطفة ، والشجرة من نواة ، إنما أحدث الصفات ؟ لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسماً ، وإنما يحدث عرضاً .

والثاني من معاني المادة والصورة : هي الطبيعية ، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة ، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه . ومن قال « إن

هذا عرض قائم بجوهر « من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف :  
إن هذه الصورة القائمة بالمادة والهيولى إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كالمنى  
- وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو  
الآن موجودا ، بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق أحدهما من  
الآخر ، وإن أراد أن هنا جوهرًا قائمًا بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو  
صورة ، وأن هذا الجسم المشهود الذى هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلى ، فهذا  
من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم  
جوهرًا قائمًا بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومن تصور الأمر وعرف ما يقول علم أنه  
ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلاً ،  
بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى  
المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن اتصال الجسم بعد  
انفصاله هو نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التى يوصف بها  
الجسم ، فالاتصال والانفصال عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون  
متصلاً تارة ، ومنفصلاً أخرى ، كما يكون مجتمعاً تارة ومفترقاً أخرى ، ومتحركاً  
تارة وساكناً أخرى . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

قال الرازى : والطريقة الخامسة - وهى عند التحقيق عائدة إلى الطرق  
الأربع - وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ،  
والذى يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت : والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم  
هو الحق الموافق لصريح العقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين  
العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ،  
وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض

مافيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية ، وهي خيار ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع .

---

قد تم ، بعون الله تعالى وتوفيقه ، الجزء الثاني من كتاب « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » لنتقى الدين أبي العباس بن تيمية ، ويلىه — إن شاء الله — جلّت قدرته ! — الجزء الثالث ، وأوله قول المؤلف رحمه الله : « فصل — وأما ما تكلموا به في وجود واجب الوجود » نسأله — سبحانه ! — أن يوفق إلى إكماله بمنه وفضله .

## فهرس

### الجزء الثانى من كتاب « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »

٣	دلالة السمع على أفعال الله	١١	الجوينى ونفيه للصفات الخبرية
»	وصف الله نفسه بالأفعال المتعدية واللازمة	»	تردد الجوينى بين التأويل والإثبات
٤	دلالة العقل على ثبوت الوصف بهذه الأفعال	»	مسألة قيام الأفعال الاختيارية
٥	رأى أهل السنة والجمعية	١٢	علام انبنت مسألة أن القرآن غير مخلوق
»	والكلابية فى الصفات والأفعال	١٣	الرأى فى الاستواء
٦	رأى أهل السنة والحديث فى الحركة	١٤	رأى الكرماني وأبى بكر الأثرم
٧	مسألة حلول الحوادث	١٥	ما نقله البخارى فى خلق الأفعال
»	بعض اصطلاحات المعتزلة	»	عن ابن عياض
٨	ومرادهم منها	»	رأى الخلال فى السنة والأشعرى
٩	أين يوافق ابن كلاب المعتزلة	١٦	فى المقالات
١٠	وأين يخالفهم؟	»	رأى شيخ الإسلام الصابونى
١١	مذهب الأشاعرة فيما جاء به الشرع مطلقاً	١٧	» البيهقى فى الأسماء والصفات
»	ترك الأشعرى للمعتزلة واتبعه للإمام أحمد	١٨	نقل عن أئمة السلف فى إثبات الصفات
١٢	اتفاق الأشاعرة على إثبات الصفات	٢٨	نقل عن كتاب نقض الدارمى
»	الخبرية بدون تأويل	٤٠	مناقشة مسألة « أنه تعالى لم يزل متكلياً »
١٣	»	٤٥	طعن السجزي فى الأشعرى
»	»	»	رأى السجزي فى مسألة خلق القرآن

- ٤٨ مناقشة السجزي لمسألة أن الله  
لم يزل متكلمًا
- » اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق  
المسمين بها
- ٤٩ مناقشة بين السجزي وأشعري في  
مسألة عدم جواز التجزؤ على القديم
- ٥٠ مسألة الحرف والصوت وما فيها
- ٥١ رأى إسماعيل بن محمد الأصبهاني  
لشهادته في الصفات وخلق القرآن
- ٥٢ حكاية الكرجي لآراء الأئمة في  
تلك المسألة
- ٥٤ خطر الاستدلال على حدوث  
العالم بطريقة الحركات
- ٥٥ الإنكار على الباقلاني . الرأى  
في أبي ذر المروى
- ٥٦ ثناء ابن تيمية على مخالفه
- ٥٧ المجتهد يغفر له خطؤه بعكس متبع  
الظن والهوى
- ٥٨ المتكلمون بالألفاظ الجملة المبتدعة  
» البدعة تشتمل على حق وباطل
- ٥٩ هل الأمر أمر لصيغته أم لقريته  
تقترن به ؟
- » المذاهب في هذه المسألة
- ٦١ رأى ابن كلاب في كلام الله  
ودعوا أنه معنى واحد قائم بنفس الله
- ٦٢ لماذا قال ابن كلاب وأشعري  
بهذا الرأى ؟
- » ما يلزم من القول بخلق القرآن  
ما وافق فيه الكلائية والمعتزلة
- ٦٣ والسلف وما خالفوها فيه
- ٦٤ ما أنكر على الكلائية في مسألة  
كلام الله
- ٦٥ الاستدلال على مذهب السلف  
في الكلام بآيات كثيرة من القرآن
- ٦٩ إثبات القرآن ما يقدر الله عليه  
ويشأؤه من أفعاله التي ليست  
هى نفس المخلوقات وغير أفعاله
- ٧٠ آيات وأحاديث صحاح في إثبات  
ذلك وفي إثبات الصفات
- ٨٠ خبر الرسول موافق لخبر القرآن  
المذاهب في أفعال الرب وصفاته
- » أصل الإيمان
- ٨١ المدعون معارضة العقل للنقل  
وسبب ضلالهم
- ٨٢ خطأ الفلاسفة في المعقول والمنقول  
» ضلال القائلين بقدم العالم
- ٨٤ القائلون بأن الحوادث صادرة  
عن جزء منه واجب
- ٨٥ إثبات فساد ذلك الزعم



- ٨٥ المدعون مناقضة العقل للنقل صنفان
- ٨٦ المسألة التي بنى عليها المتكلمون
- النافون للأفعال أصولهم
- » إبطال الرازي والآمدي لأدلة
- نفاة الأفعال والصفات
- » ضعف حججهما
- » رأى أبي عبد الله الخطيب في
- كتابه : نهاية العقول
- ٨٧ المذاهب في مسألة استحالة أن
- يكون الله محلا للحوادث
- » جهل الرازي بكثير من المذاهب
- المتقدمة
- » رأى الفلاسفة في الباري سبحانه
- ٨٩ حكاية أبي البركات لمناقشة
- القائلين بالحدوث للقائلين بالقدم
- ٩٠ أول من قال بقدم العالم
- » الوحدة المقولة في صفات واجب
- الوجود
- ٩٢ رأى المتكلمين في كلام الله تعالى
- ٩٣ القول بقيام الحوادث بالذات
- ٩٥ ميل الرازي إلى المعتزلة والفلاسفة
- ٩٦ مناقشة ابن تيمية لحجج الرازي
- » الحجة الأولى : القابل للشيء لا
- يخلو عنه وعن ضده فلو جاز
- ٩٦ النزاع في المقدمة الأولى
- ٩٧ النزاع في المقدمة الثانية
- ٩٨ الحجة الثانية : لو كان قابلا لها
- لكان قابلا لها في الأزل وذلك
- فرع إمكان وجودها في الأزل
- الجواب عن هذه الحجة بوجوده
- ١٠٠ الحجة الثالثة : أن قيام الحوادث
- به تغير والله منزّه عن التغير
- ١٠١ جواب الرازي عن هذه الحجة
- التي اعتمد عليها الشهرستاني
- » اعتراض على جواب الرازي
- ١٠٢ ليس لنفاة الصفات حجة عقلية
- على مثبتها
- » لماذا يذم علماء الكلام
- » تناقض الخصوم دليل على فساد
- أدلتهم
- ١٠٣ استدلال الجويني على حدوث
- العالم بدليل الأعراض المشهور
- وذم الأشعري لهذا الدليل
- » المقدمات التي بنى عليها دليل
- الأعراض
- ١٠٤ مناقشة ابن تيمية للدليل

- ١٠٤ رد أبي المعالي على المعتزلة ونقاش ابن تيمية له
- » لم تسلم لأبي المعالي حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده
- » الاستدلال الثاني لأبي المعالي : حدوث العالم مخالفة الجوهر لحكم الإله
- ١٠٥ رد أبي المعالي على الكرامية في تجويزهم قيام الحوادث بذات الرب
- ١٠٦ اعتراض ابن تيمية على رد أبي المعالي
- ١٠٧ المعتزلة لاحجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث وأنه يلزمهم تقيض ذلك والاستدلال على هذا
- » تناقض الكرامية في آرائهم ومناقشة ابن تيمية لمن يثبت هذا التناقض
- ١٠٩ وجوب وصف الله بأحكام الإله
- ١١١ إثبات تناقض الكرامية
- ١١٢ علماء الكلام لا يعتصمون في حجاجهم بكتاب ولا سنة
- » حكم السلف في علماء الكلام
- » كلما ازداد المرء تصديقا لعلم الكلام كلما ازداد نفاقا
- ١١٢ ما صنفه علماء الكلام مخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول
- ١١٣ استيعاب الرازي لحجج النفاة وبيانها لفسادها
- » إلزام الرازي لطوائف المتكلمين القول بحلول الحوادث
- ١١٤ الصفة إما حقيقية عارية عن الإضافة أو يلزمها إضافة
- » استدلال الرازي على عدم حلول الحوادث
- ١١٥ رد الأرموي على استدلال الرازي
- ١١٦ استدلال الرازي بآية ( لا أحب الآفلين ) على عدم حلول الحوادث
- » الرد على هذا الاستدلال
- » إلزام الكرامية للأشاعرة بالقول بحلول الحوادث ورد الرازي عليهم
- ١١٧ دليل النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة
- » القول في التسلسل
- ١١٨ الرد على من ينفون صفة الكلام
- ١١٩ تثبت الأفعال القائمة به بما تثبت الصفات القائمة به
- » عدم اتصاف الرب بصفات الكمال يوجب اتصافه سبحانه بنقائصها

و بعض أتباع ابن حنبل في إثبات  
أن القرآن غير مخلوق

١٣١ محاورة هامة بين عبد العزيز المكي  
و بشر المريسي في مسألة خلق  
القرآن

١٣٤ إزامات محالة لمن يقول بخلق  
القرآن  
» رأى السلف فيمن يقولون بخلق  
القرآن

١٣٥ ردود مفحمة على من يقولون  
بخلق القرآن

١٣٦ مذهب بشر والجهمية في الصفات  
» توضيح حجة عبد العزيز المكي  
على بشر

١٣٧ قول عبد العزيز المكي قريب  
من قول أهل الحديث في الصفات  
و بيان ذلك

١٣٩ إزامات بشر لعبد العزيز المكي  
والرد عليها

١٤٨ قول السلف : الله خالق و ماسواه  
مخلوق إلا القرآن

١٤٩ تقديرات خير من كلام المريسي  
» الأول : الفعل حادث قائم بذات  
الله بقدرته

» الثاني : أن الفعل قديم أزلي

١١٩ زعم المتفلسفة والباطنية أن هذه  
الصفات و نقائضها متقابلة تقابل

العدم والملكة  
» الرد عليهم

١٢٠ دليل للنفاة مبني على إثبات حلول  
الحوادث والرد عليه

١٢١ مفهوم الأزل والأبد والأزلى  
والأبدى

» القائلون بأن شرط قدرة الله انتفاء  
الأزل والأبد

١٢٢ دليل آخر للنفاة يدعون فيه بأن  
الواجب يكون ممكنا في إثبات  
الصفات

١٢٢ جواب المثبتين على هذا الدليل  
بوجوه

١٢٦ معارضة للرازي في دعواه أن  
القول بحلول الحوادث يلزم عامة

الطوائف التي ذكرها في ص  
( ١١٣ )

» مناقشة ابن تيمية لهذا الاعتراض  
ورده عليه بوجوه

١٢٩ اعتذارات الفلاسفة عما ألزمهم  
به الرازي

١٣٠ الطريق التي سلكها الأشعري

- ١٥٠ الثالث : أن الفعل الذي كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضا وهلم جرا
- ١٥١ الرابع : ليس مع الله في أزله شيء ولكنه لم يزل يفعل
- ١٥٢ حجة الفلاسفة على قدم العالم
- ١٥٣ سبب عجز المتكلمين عن رد هذه الحجة
- » رد ابن تيمية على حجة الفلاسفة
- » تعدد معاني التسلسل
- ١٥٥ شرح لما ورد في محاوراة المكي لبشر
- ١٥٧ كلام المكي من جنس كلام ابن حنبل
- » رد ابن تيمية على الجهمية في إنكارهم أن الله كلم موسى
- ١٦٠ رد البخاري على الجهمية
- ١٦١ أئمة السنة أعلم بصحيح المنقول وصريح المعقول
- ١٦٢ خطبة الإمام أحمد في رده على الجهمية والزنادقة
- » أصول التفريق بين أهل السنة والجهمية
- » لماذا نفى الجهمية الصفات الإلهية
- » تعجيز الفلاسفة الدهرية لنفاة الصفات
- ١٦٣ أصول الدين عند نفاة الصفات مخالفة لدين الله
- » تفرق نفاة الصفات في أصول دينهم
- » أهم ما تفرقوا فيه مسألة كلام الله
- ١٦٥ علم الكلام فرق بين الأمة
- » الشهرستاني لم يكن يعرف مذهب السلف
- » كثير من الفضلاء المصنفين لم يكونوا على بينة من مذهب السلف
- ١٦٦ الأشعري أقرب إلى السنة من الطوائف الكلامية الأخرى
- » كثير من أتباع الأئمة الفقهاء لم يكونوا على بينة من السنة ومذهب السلف في الصفات
- » خطر شبهة الجهمية على القلوب
- » جهل المتكلمين بمذهب السلف وتأثير الشبه فيهم أوقعهم في الباطل
- ١٦٧ بعض المتكلمين يبطل آراء المعتزلة والكرامية ولكنه يقع في باطلهما
- » خطأ المتكلمين في النقل عن المذاهب
- ١٦٨ مصدر خطأ أبي المعالي في النقل عن المذاهب الكلامية
- » الصوت المسموع بالقرآن والرأي فيه

- ١٦٩ أ كابر فضلاء المتكلمين لا يعرف أقوال الأئمة في كبار المسائل إنكار ابن حنبل والأئمة قول الكلائية والكرامية والمعتزلة بالنصوص الثابتة عنهم
- » رد الغزالي على الفلاسفة بآراء جميع طوائف المتكلمين
- » الرسل لم تخبر بمحالات العقول
- » قول السلف مخالف لآراء الطوائف الكلامية
- ١٧٠ الخطأ في دقيق العلم مغفور
- » حكم جاهل وجرب الصلاة وتحريم الخمر
- » حكاية الشهرستاني للآراء المختلفة في صفة الكلام
- ١٧١ بسطه لرأي السلف في صفة الكلام
- ١٧٢ مخالفة ما حكاه الشهرستاني عن مذهب السلف لما حكاه الجويني
- » الشهرستاني أدق وأعرف من الجويني بمذهب السلف
- ١٧٤ إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين ليس بمذهب السلف
- » إطباق الأئمة على أن كلام الله غير مخلوق
- ١٧٤ تنازع الناس في المراد بهذا القول أصل النزاع : هل يتعلق القرآن بقدرته ومشيتته أم لا ؟
- » الأقوال المعروفة في مسألة الكلام سبعة لم يذكر الشهرستاني إلا ستة منها
- » الرازي في أ كثر كتبه لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري
- » ضعف دليل الرازي على أن كلام الله قديم
- » دليل لابن تيمية على قدم الكلام
- ١٧٥ دليل الرازي في نهاية العقول في مسألة الكلام
- ١٧٦ عدول الرازي عن الطريقة المشهورة في مسألة الكلام لضعفها
- » ضعف ما اعتمده الرازي في مسألة القرآن
- ١٧٧ للناس في مسمى الكلام أربعة أقوال
- ١٧٨ رأى أئمة أهل الحديث والسنة في مسألة الكلام
- » من الشيعة والجهمية من قالوا بتجدد بعض الصفات وحدوث العلم
- » الأشعري يحكي عن جمهور الإمامية القول بإثبات الحركة للذات



- ١٧٩ ابن الحكم والجوالقي والحضرمي وابن الهيثم يقولون : إرادته حركة  
» رأى غلاة القدرية في علم الله  
بالأشياء وبأفعال العباد  
» رأى زهير الأثرى وأبى معاذ  
التومنى في الصفات  
» الحجة التي احتج بها الرازى لنفاة  
الصفات وبيان ضعفها من وجوه  
١٨٤ كلام ابن تيمية على حجة الكمال  
والنقصان  
» رأى طوائف المسلمين في الأصل  
الذى تبني عليه مسألة الأفعال  
الاختيارية  
» هل يقوم بذات الله ما يتعلق بمشيئته  
وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟  
» هل يمكن تسلسل الأمور المتجددة  
الحادثة ودوامها في الماضي والمستقبل ؟  
» رأى الطوائف في هاتين المسألتين  
١٨٥ حجج الرازى على حدوث الأجسام  
والعالم .  
» حججه على انتفاء حوادث لأول لها  
» الحجة الأولى على انتفاء الحوادث  
التي لأول لها ومعارضة الأرموى لها  
١٨٦ شرح ابن تيمية لاعتراض الأرموى  
» الحجة الثانية للرازى واعتراض  
الأرموى عليها  
١٨٧ تفصيل ابن تيمية لاعتراض  
الأرموى  
١٨٨ الحجة الثالثة للرازى واعتراض  
الأرموى عليه وتعليق ابن تيمية عليهما  
١٨٩ الحجة الرابعة للرازى واعتراض  
الأرموى وتعليق ابن تيمية عليهما  
» الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد  
الدورات  
» الوجه الأول للفرق  
١٩٠ الوجه الثانى للفرق  
١٩٢ القول بفناء الجنة والحركات باطل  
وضلال  
١٩٣ هل لمعلومات الله ومقدوراته كل  
أولا كل لها ؟  
» مثال يفرق بين الماضى والمستقبل  
١٩٤ آراء الطوائف في إمكان وجود  
مالا يتناهى  
١٩٥ لا يجوز وجود علل ومعلولات  
لا تتناهى  
» الاحتجاج بتفاضل الدورات التي  
لا تتناهى والكلام عليه  
١٩٨ الحجة الخامسة للرازى واعتراض  
الأرموى عليها

- ١٩٨ رأى ابن تيمية في معارضة الأرموى  
وذكر اعتراض آخر أسلم من  
اعتراض الأرموى
- ١٩٩ جواب محكم عن الحجة الخامسة  
للرازي .
- » الحجة السادسة للرازي واعتراض  
الأرموى عليها وتعليق ابن تيمية  
عليها
- ٢٠٠ حجة أخرى للرازي واعتراض  
الأرموى عليها
- ٢٠١ بيان ابن تيمية لمعارضة الأرموى
- ٢٠٢ رد الرازي على المعارضة ورده على  
الرازي
- ٢٠٦ توجيه لاعتراض الأرموى على  
الرازي وتصحيح لمقدماته
- ٢٠٩ تنازع أهل الكلام والنظر في  
ثبوت جسم قديم وحجج الفريقين
- ٢١٢ تضعيف الأرموى لحجة الحركة  
والسكون
- ٢١٥ رجوع إلى حجج الرازي واعتراض  
الأرموى عليها
- ٢١٨ برهان للرازي على عدم أزلية الجسم
- ٢١٩ برهان آخر للرازي على عدم أزلية  
الجسم واعتراض الأرموى وتعليق  
ابن تيمية عليهما
- ٢٢١ توضيح لبيان فساد حجة الرازي  
» برهان للرازي على إثبات حدوث  
الجسم .
- ٢٢٢ بناء برهان الرازي على توحيد  
الفلاسفة وعلى علة الافتقار
- ٢٢٣ ألفاظ » الجزء والغير والافتقار  
والتركيب « ألفاظ مجملة يُمَوَّه بها  
على الناس .
- ٢٢٤ برهان للرازي على حدوث الجسم
- ٢٢٤ دليل للرازي على نفى قدم الجسم
- ٢٢٥ تعقيب للأرموى وابن تيمية على  
الدليل
- ٢٢٧ ضعف البراهين الخمسة التي احتج  
بها الرازي على حدوث الأجسام  
واعتراف الرازي بذلك في كتب  
أخرى له
- » اسم الله يتناول الذات والصنات
- » مناظرة عبد الرحمن بن إسحاق  
للإمام أحمد في مسألة خلق القرآن
- » لفظ « غير » وما يراد به

- ٢٢٨ خلل ما فُرقَّ به بين الصفات الذاتية والمعنوية
- ٢٢٩ الفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع
- ٢٣٠ حقيقة الفرق بين الصفات الذاتية والنفسية والمعنوية
- » تفريق الكلاميين بين هذه الصفات يشبه تفريق المنطقيين بين صفات الذاتى والعرضى
- » إلام تعود هذه الفروق فى الحقيقة
- ٢٣١ سلوك الآمدى طريقاً آخر لبيان حدوث العالم وضعفه القدح فى مسائل الكلاميين التى عارضوا بها الكتاب والسنة
- ٢٣٢ ما ضعف به الآمدى حجج الرازى فى إثبات حدوث العالم
- ٢٣٣ اعتراض الآمدى على الرازى هو ما اعترض به الأرموى
- ٢٣٤ معنى كون الشئ مسبوقاً بعدم
- ٢٣٥ تعديل لدليل الرازى على حدوث الأجسام
- ٢٣٦ اعتراض المستدل بهذا على الآمدى والأرموى
- » الإجمال فى لفظ الكلى ومتى يتمتع وجوده ؟
- ٢٣٧ هل يوجد الكلى الطبيعى فى الخارج ؟
- ٢٣٨ ما اختاره الآمدى فى التدليل على امتناع حوادث غير متناهية
- » استدلاله بالتطبيق على ذلك
- ٢٤٠ طريقان للمتكلم فى بيان امتناع ما لا نهاية له وبيان فسادها
- ٢٤١ طريق ثالث للمتكلم على ما تقدم وبيان فسادها من ثلاثة أوجه
- ٢٤٣ طريق رابع للمتكلم وبيان فسادها
- ٢٤٨ إدخال منع العلل المتعاقبة فى إثبات واجب الوجود
- ٢٤٩ تلك هى حجة ابن سينا على أن المعلول يكون مع العلة فى الزمان
- » أقوال الناس فى مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله
- ٢٥٠ الفرق بين تأثير القادر المختار وتأثير العلة الموجبة
- » لم يقسم أرسطو الوجود إلى واجب وممكن
- ٢٥١ حقيقة قول أرسطو وأتباعه
- ٢٥٣ المقدمة الثانية التى بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة

- |  |  |
|--|--|
| <p>٢٦٠ حقيقة قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا</p> <p>٢٦١ إثبات الفلاسفة للمادة والصورة وقوع هذين اللفظين على معان متعددة</p> <p>٢٦٢ الاستدلال بما في العالم من إحكام وإتقان على وجود الذات الإلهية</p> <p>٢٦٢ ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح العقول</p> | <p>٢٥٣ بيان فساد العلم الإلهي عند الفلاسفة وأنه يورث الناس شكاً فيما هو معلوم بالفطرة</p> <p>٢٥٤ معرفة وجود الله مستقرة في الفطرة</p> <p>» بنيان أدلة الرازي في إثبات الصانع على مقدمة واحدة وتفصيل هذه المسالك</p> <p>٢٥٦ فساد العقول بتماثل الأجسام</p> <p>٢٦٠ استدلال الرازي بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع</p> <p>» هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن</p> |
|--|--|

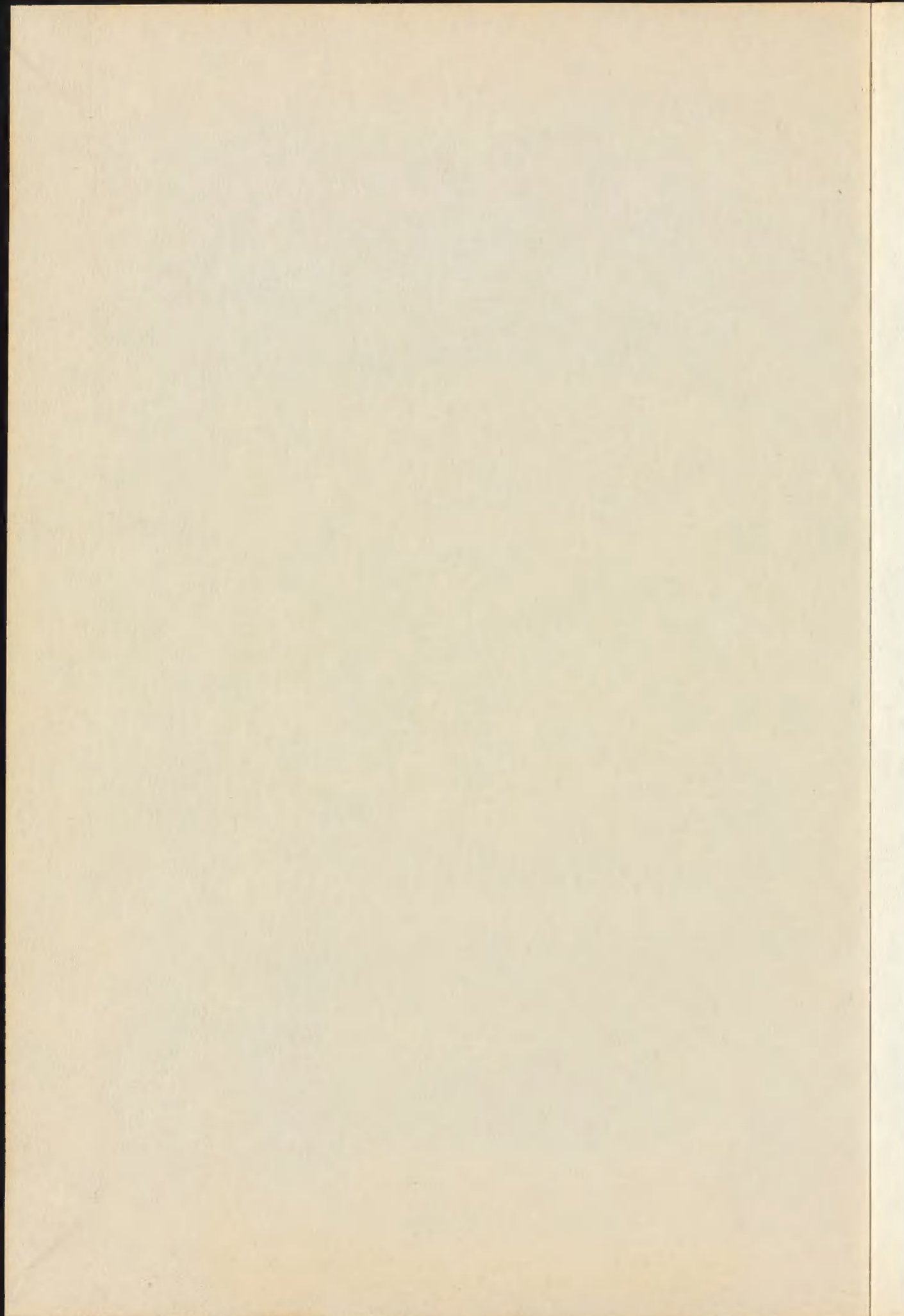
وضع فهرست هذا الجزء والجزء الأول الشيخ عبد الرحمن الوكيل  
الوكيل الأول لجماعة أنصار السنة المحمدية

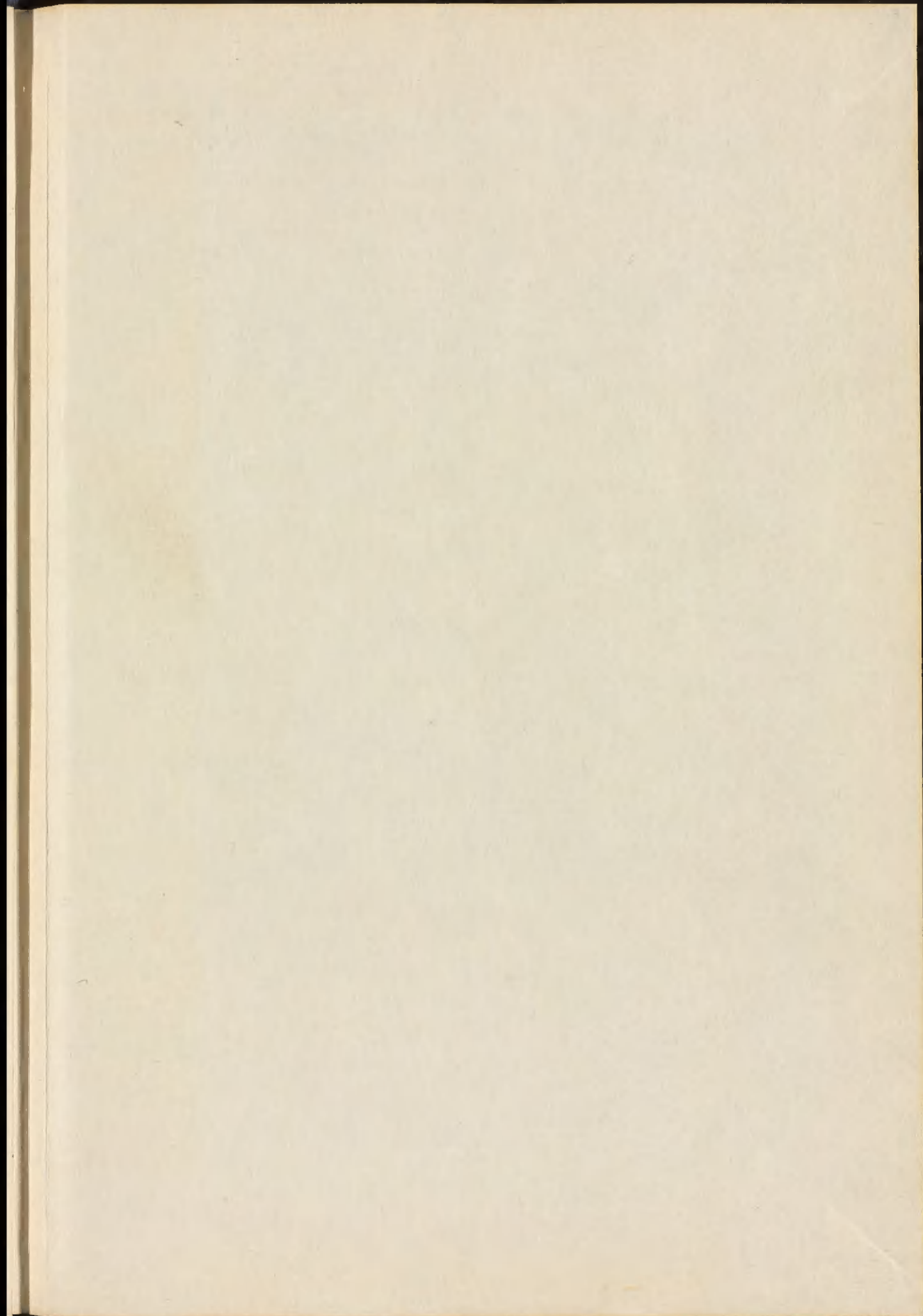
والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلاته وسلامه على سيدنا  
محمد نبيه ورسوله وعلى آله وصحبه











COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759090

DATE DUE

DATE DUE

02789671

N ENTRY

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE.  
A TWO DOLLAR FINE WILL  
BE CHARGED FOR THE LOSS  
OR MODIFICATION OF THIS CARD.

PRINTED IN U.S.A.

02789671

BP 160  
.I25 V2

DEC 10 1971



